Dr. Waryani Fajar Riyanto, S.H.I., M.Ag.

FILSAFAT ILMU INTEGRASI-INTERKONEKSI DALAM IMPLEMENTASINYA UNTUK PENELITIAN

LAKSBANG AKADEMIKA

Filsafat Ilmu Integrasi-Interkoneksi dalam Implementasinya untuk Penelitian

Filsafat Ilmu Integrasi-Interkoneksi dalam Implementasinya untuk Penelitian

Dr. Waryani Fajar Riyanto, S.H.I., M.Ag.

FILSAFAT ILMU INTEGRASI-INTERKONEKSI DALAM IMPLEMENTASINYA UNTUK PENELITIAN

Penulis : **Dr. Waryani Fajar Riyanto, S.H.I., M.Ag.**

ISBN : **978-623-09-0661-9**

Sampul & Layout : **AW Studio**

Penerbit : **Laksbang Akademika**
(*Members of LaksBang Group*)
Anggota IKAPI No. 129/JTI/2011

Alamat : Griya Purwa Asri I-305, Purwomartani, Kalasan,
Sleman, Yogyakarta - 55571; HP/WA: 0812.7020.6168
Email: laksbangakademika@gmail.com
www.laksbangakademika.com

Cetakan Pertama : **01 Desember 2022**
lxxxvii+242 hlm.; 15.5x23 cm.

Ilustrasi sampul : sumber internet

KATA PENGANTAR

INTERCONNECTED, INTERSUBJECTIVE TESTABILITY, DAN SEMIPERMEABLE DALAM MEMAHAMI INTEGRASI-INTERKONEKSI KEILMUAN

Hubungan Triadik antara *Religion, Philosophy,* dan *Science*

"When we consider what ***religion*** *is for mankind and what* ***science*** *is, it is no exaggeration to say that the future course of history depends upon the dicision of this generation as to the relations between them"*
(Whitehead)[1]

Awalnya, hubungan antara sains (*science*) dan agama (*religion*) hanya mengambil dua bentuk, yaitu konflik dan integrasi. Akan tetapi, sejalan dengan perkembangan sains, dan adanya upaya untuk menghindari konflik, banyak pihak yang telah berusaha mencari model hubungan yang

---

[1] Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1925), hlm. 180.

dianggap paling sesuai. Gerakan membangun hubungan harmonis antara **sains** dan **agama**—dengan penghubung **filsafat**[2]—telah berkembang pesat sejak tahun 1990-an. Beberapa buku penting yang memberikan gambaran pergulatan para ilmuwan untuk mencari model hubungan agama dan sains yang ideal ramai di pasaran, seperti Ian G. Barbour, *Religion in Age of Science* (1990), Nancy Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (1990), Philip Hafner, *The Human Factor* (1993), Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age* (1993), John F. Haught, *Science and Religion: From Conflict to Conversation* (1995), Willem B. Dress, *Religion, Science, and Naturalism* (1996), dan lain-lain.[3]

Dalam perspektif *Integral Theory* Ken Wilber atau *Integral Approach,* misalnya, yaitu pemahaman terhadap

---

2 Telah banyak model yang diajukan orang untuk menggagas reintegrasi antara *religion* dan *science*, dan Armahedi Mahzar, misalnya, telah menawarkan sebuah bentuk integrasi ilmu yang disebut dengan **Integralisme Islam**. Model-model itu dapat diklasifikasikan dengan menghitung jumlah konsep dasar yang menjadi komponen utama model itu. Jika hanya satu, model itu disebut model ***monadik (religion*** saja atau ***science*** saja***).*** Jika ada dua, tiga, dan selanjutnya, model-model itu masing-masingnya bisa disebut sebagai model ***diadik (religion*** *and* ***science), triadik (religion, philosophy,*** *and* ***science),*** dan sebagainya. Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), hlm. 148-153; "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi" dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 23.

3 Moh. Iqbal Ahnaf, "Pergulatan Mencari Model Hubungan Agama dan Sains: Menimbang Tipologi Ian G. Barbour, John F. Haught, dan Willem B. Dress", dalam *Jurnal Relief* Vol 1, No. 1 Edisi Januari (Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2003), hlm. 36. Bagian ini dikutip dari Saleh Daulay, *Merajut Harmonisasi Filsafat, Sains, dan Agama: Menimbang Posisi Fritjof Capra di Tengah Antagonisme Hubungan Sains dan Agama,* 25 Mei 2012.

era post metafisik yang direalisasikan dengan konsep *AQAL (all-quadrant, all-level),* hubungan antara *science and religion,* dapat ditabulasikan sebagai berikut (dengan sedikit modifikasi dari penulis):[4]

Science	***Religion***	***Science and Religion***
Transpersonal science (Meditation)	***Transpersonal religion (Mysticism)***	***Science and religion are always already***
POST-MODERN SCIENCE (SYSTEM THEORY) ←→	***POST-MODERN RELIGION (RELIGIOUS PLURALISM)*** ←→	***SCIENCE AND RELIGION ARE EQUALLY VALID NARRATIVES***
Rational-modern science (Physics and Biology)	***Rational religion (Deism)***	***Science proves religion***
Mythic science (Scientism)	***Mythic religion (Fundamentalism)***	***Religion proves science***
Magic science (Folk science)	***Magic religion (Paganism)***	***Religion contra science***

Sedangkan terkait dengan hubungan triadik antara ***religion, philosophy,*** *and* ***science,*** Ken Wilber, misalnya, telah mempararelkannya seperti hubungan trikotomik antara *spirit (religion), mind (philosophy),* dan *body (science)* dalam diri manusia. Berikut ini adalah rangkuman tabulistik penulis tentang hubungan trikotomik tersebut, diambil dari karya Wilber yang berjudul: "The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion"[5] dengan beberapa tambahan dari penulis ("the big three"):

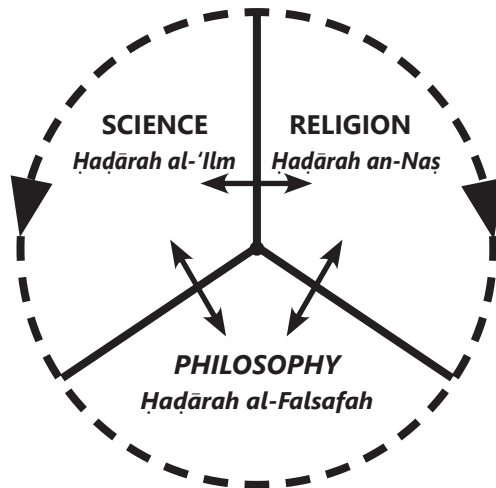
---

[4] Philip Clayton (ed.), *Toward A Comprehensive Integration of Science and Religion: A Post-Metaphysical Approach* (New York: Oxford University Press, 2006), hlm. 541-542.

[5] Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (New York: Random House, 1998), hlm. 1-19.

The Three Categories	*RELIGION* ↔	*PHILOSOPHY* ↔	*SCIENCE*
The Three Basic of Human	*Spirit*	*Mind (Soul)*	*Body (Matter)*
Hindu and Buddhist (The Three Great States of Being)	*Causal*	*Subtle*	*Gross*
The Three of Knowledge	*Spiritual Knowledge (Gnosis)*	*Rational Knowledge (Logic and Mathematics)*	*Empirical Knowledge (Science)*
The Three Basic Eyes of Knowing	*Contemplation (Mysticism)*	*Mind (Rationalism)*	*Flesh (Empiricism)*
The Three Levels in Premodern Religion	*1.Spiritual*	*2.Mental*	*3.Sensory*
The Three Levels in Modern Science	*4.Art*	*5.Morals*	*6.Science*
Cross-The Three Basic	*Sensory Art (3+4)*	*Sensory Morals (3+5)*	*Sensory Science (3+6)*
	Mental Art (2+4)	*Mental Morals (2+5)*	*Mental Science (2+6)*
	Spiritual Art (1+4)	*Spiritual Morals (1+5)*	*Spiritual Science (1+6)*
Islamic Studies	*Fu'ād*	*Sam'*	*Baṣar*
	Ḥaqq al-Yaqîn	*'Ilm al-Yaqîn*	*'Ain al-Yaqîn*
Amin Abdullah	*Ḥaḍārah an-Naṣ*	*Ḥaḍārah al-Falsafah*	*Ḥaḍārah al-'Ilm*

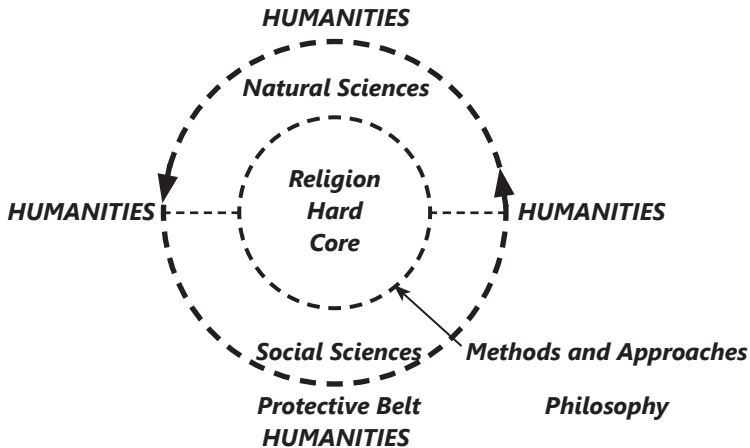
Berdasarkan tabel di atas, hubungan triadik antara ***religion, philosophy,*** *and* ***science,*** oleh Ken Wilber dipararelkan seperti hubungan trikotomik antara *spirit (religion), mind (philosophy),* dan *body (science)*. Sedangkan M. Amin Abdullah (1953-...), misalnya,—secara kebetulan juga mengampu matakuliah "Agama, Sains, dan Budaya"

di beberapa program Pascasarjana; Amin ingin membuka sekat-sekat "pembatas" antara *religion* dan *science,* yang sering disebut oleh Amin dengan istilah "ventilasi"—, menggunakan istilah ***ḥaḍārah an-naṣ (religion), ḥaḍārah al-falsafah (philosophy),*** *and* ***ḥaḍārah al-'ilm (science).***[6] Lihat gambar di bawah ini:

Menurut penulis, hubungan dialektika isu besar antara *religion, philosophy,* dan *science* inilah yang menginspirasi Amin dalam mengembangkan metafora "spider web"[7]—kluster pertama (***religion****: al-Qur'an and as-Sunnah*), kedua (***philosophy:*** *methods and approaches*), ketiga (*religious* ***sciences***), keempat (*natural* ***sciences,*** *social* ***sciences,*** *and humanities*), dan kelima (*global issues*)—. Dengan meminjam

---

6 Materi Matakuliah "Agama, Sains, dan Budaya" M. Amin Abdullah pada tanggal 3 Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

7 M. Amin Abdullah, "Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik", dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 18.

pola diadik Imre Lakatos tentang "hard core" dan "protective belt", misalnya, penulis menggambarkannya seperti berikut ini:

Berdasarkan gambar di atas, gambar metafora "spider web" dalam keilmuan integrasi-interkoneksi **(i-kon)** harus dibaca dalam konteks kerangka hubungan triadik antara *religion, philosophy, and science*. Kluster ***pertama*—** dalam metafora "spider web"**—**(al-Qur'an dan as-Sunnah) adalah pilar "religion" *(ḥaḍārah an-naṣ),* yang disebut oleh Lakatos sebagai dimensi "hard core", oleh Rahman sebagai dimensi "normative Islam", oleh Popper sebagai dimensi "context of justification",—lihat artikelnya Amin yang berjudul: "Preliminary Remarks on The **Philosophy** of Islamic **Religious Science**"[8]—dan sebagainya. Kluster ***kedua*** (*methods and approaches*) harus dibaca dalam kerangka "jembatan penghubung" antara *religion and science,* sebagai pilar "philosophy" *(ḥaḍārah al-falsafah).* Sedangkan kluster ***ketiga, keempat,*** dan ***kelima*** harus dibaca dalam konteks

[8] M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science", *al-Jami'ah* No. 61 Tahun 1998, hlm. 12.

"science" (*ḥaḍārah al'ilm*), yaitu: *religious science, natural science,* dan *social science.* Dalam bahasa Lakatos disebut dengan istilah "protective belt", oleh Rahman dengan istilah "historical Islam", oleh Popper dengan istilah "context of discovery", dan oleh Kuhn dengan istilah "revolutionary science".[9]

Menurut Amin, problem keilmuan itu immanensi, bukan transendensi. Amin kemudian mencoba membuat kategorisasi-kategorisasi perbedaan antara *religion and science* sebagai berikut:[10]

<table>
<tr><td colspan="3">First Discourse</td></tr>
<tr><td>Inductive</td><td>Creative Immagination
(Imajinasi Kreatif)
Imajinasi Sosiologis,
Imajinasi Antropologis,
dan sebagainya</td><td>Deductive</td></tr>
<tr><td>SCIENCE ←→</td><td>PHILOSOPHY ←→</td><td>RELIGION</td></tr>
<tr><td>Rasional
Objektif</td><td>Critical
Intersubjektif
(Community of Researches)</td><td>Ritual
Subjektif</td></tr>
<tr><td>*Immanensi*
(Tasybīh)</td><td>Shifting Paradigm</td><td>*Transendensi*
(Tanzīh)</td></tr>
<tr><td>Scientist</td><td>Method and Approaches</td><td>Theologian (Kalam)</td></tr>
<tr><td>Baḥṡī</td><td rowspan="2">"In Between"
Anomaly</td><td>Taqlīdī</td></tr>
<tr><td>*Inquiry*</td><td>*Believer*</td></tr>
<tr><td>Observer</td><td rowspan="3">Observer as Participant
Participant as Observer
"MAJĀLIS"</td><td>Participant</td></tr>
<tr><td>*Critical Interpretation*</td><td>*Commitment*</td></tr>
<tr><td>At-Tafāsir ad-Dīniyyah</td><td>Ad-Dīn</td></tr>
<tr><td colspan="3">Second Discourse
(Ilmu-ilmu Empiris)</td></tr>
</table>

[9] *Ibid.*

[10] M. Amin Abdullah, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif Interdisipliner", dalam Zainal Abdin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Ansori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 213.

Tahun 2006, misalnya, terbit sebuah artikel pendek yang membahas tentang "Pemikiran Pendidikan M. Amin Abdullah: Dari Integratif ke Interkonektif", yang ditulis oleh Iwan Setiwan, yang diterbitkan oleh Jurnal Hermeneia.[11] Bedanya, dengan meminjam metode *surface structure* dan *deep structure* dalam Teori Strukturalisme, artikel Iwan tersebut mengkaji Amin pada aspek *surface structure* integrasi-interkoneksi, sedangkan artikel penulis ini mengkaji pemikiran Amin tentang integrasi-interkoneksi (khususnya triple *ḥaḍārah*) pada aspek *deep structure*-nya (akar-akar filsafat ilmunya).

Di sini, pemikiran Amin (1953-...)[12] tentang

[11] Iwan Setiawan, "Pemikiran Pendidikan M. Amin Abdullah: Menuju Pendekatan Keilmuan, dari Integratif ke Interkonektif", dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner,* Vol. 5, No. 2, Juli-Desember, 2006, hlm. 381-408.

[12] M. Amin Abdullah lahir di Margomulyo, Tayu, Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 1953. Pada 1972, dia menamatkan pendidikan menegah di *Kulliyat al-Mu'allimīn al-Islāmiyyah* (KMI), Pesantren Gontor, Ponorogo, yang kemudian dilanjutkan dengan Program Sarjana Muda (*Bakalaureat*) pada Institut Pendidika Darusslam (IPD)1977 di pesantren yang sama. M. Amin Abdullah dalah Guru Besar Filsafat Islam Pada Fakultas Ushuluddin IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta yang dikukuhkan pada tanggal 13 Mei 2000, menyelesaikan S1 Jurusan Perbandingan Agama di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1981, menyelesaikan studi S3 (Program Ph.D) pada METTU (Middle East Technical University), Departemen of Philosopy, Fakulty of Art and Sciences, Ankara Turki tahun 1990, dengan disertasinya, "The Idea of *Universality* of Ethical Normas in Ghazali and Kant", diterbitkan di Turki (Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992). Mengikuti program Post Doktoral di Mc Gill University, Montreal Canada selama enam bulan (Oktober 1997 s/d Februari 1998). Tahun 2001 hingga tahun 2010 menjabat sebagai Rektor (ke-9) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sebuah karir tertinggi dalam bidang akademis, setelah sebelumnya pernah menjabat sebagai pembantu Rektor I yang membawahi bidang akademik serta asisten direktur program pasca sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Amin dikenal sebagai salah satu pakar dalam *Islamic Studies,* banyak

"interconnected" keilmuan, coba penulis kaji dengan kacamata "intersubjective testability"-nya Ian G. Barbour (1923)[13] dan "semipermeable"-nya Holmes Rolston III (1932).[14] Hubungan ketiganya nampak jelas, yaitu ketika Amin menjabat sebagai Rektor UIN Sunan Kalijaga Periode Kedua (2005-2010), ia berinisiatif (2006) untuk menterjemahkan karya Barbour yang berjudul *Issues in Science and Religion*[15] dan karya Rolston yang berjudul *Science and Religion: Critical Survey.*[16] Awalnya, tujuan diterjemahkannya kedua buku tersebut adalah untuk memberikan wawasan baru bagi para civitas akademika UIN Sunan Kalijaga, untuk mengetahui perkembangan terbaru di seputar isu-isu hubungan antara *religion* dan *science*—faktanya, kedua buku tersebut saat ini hanya tersimpan di rak perpustakaan, tidak pernah dikaji dan didiskusikan secara serius oleh civitas akademika—.

---

karya-karyanya yang telah dibukukan menjadi rujukan bagi para akademisi.

[13] Ian G. Barbour lahir pada tanggal 5 Oktober 1923, di Beijing, Cina, adalah seorang profesor fisika Amerika yang juga profesor teologi, mengajukan teologi proses sebagai jalan untuk mendobrak kebekuan pemikiran keagamaan dalam berinteraksi dengan sains. Dengan mengambil ilham dari filsafat proses Whitehead, Barbour berupaya mengintegrasikan konsep-konsep sains dengan konsep-konsep agama. Dengan cara inilah, manusia diharapkan dapat lebih mengenal Tuhan, alam semesta, dan hakikat dirinya sendiri, juga hubungan antara ketiganya.

[14] Holmes Rolston III lahir pada tanggal 19 November 1932, adalah seorang filsuf di Universitas Distinguished, juga sebagai Profesor Filsafat di Colorado State University. Dia terkenal dengan kontribusinya dalam *environmental ethics and the relationship between science and religion*.

[15] Lihat, M. Amin Abdullah, "Pengantar", dalam Damayanti dan Ridwan (terj.), *Isu Dalam Sains dan Agama* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. iii.

[16] Lihat, M. Amin Abdullah, "Pengantar", dalam Holmes Rolston III, terj. *Ilmu dan Agama: Sebuah Survey Kritis* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. iii.

Jadi, artikel ini menggunakan tiga buku primer ketika mendialogkan antara pemikiran Amin (“interconnected“), Rolston (“semipermeable“), dan Barbour (“intersubjective testability“). Yaitu, masing-masing buku yang berjudul: *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* karya M. Amin Abdullah;[17] buku *Issues in Science and Religion* karya Ian. G. Barbour (Bab VII);[18] dan buku *Science and Religion: A Critical Survey*[19] karya Rolston (Bab I).

Menurut Barbour, misalnya, seorang **fisikawan-cum-agamawan** ini, atau *scientist-cum-theologian*, dalam bukunya *Juru Bicara Tuhan antara Sains dan Agama* (terj), dari judul asli *When Science Meets Relegion: Enemies, Strangers, or Partuers*?, terkait dengan perpaduan antara *religion and science,* Barbour mengusulkan empat bentuk hubungan, yaitu: konflik (*conflict*),[20]

---

17 M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

18 Ian. G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (London: Harper Torchbooks, 1966).

19 Holmes Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, t.t.).

20 Pandangan konflik ini mengemuka pada abad ke–19, dengan tokoh-tokohnya seperti: Richard Dawkins, Francis Crick, Steven Pinker, serta Stephen Hawking. Pandangan ini menempatkan sains dan agama dalam dua ekstrim yang saling bertentangan. Bahwa sains dan agama memberikan pernyataan yang berlawanan sehingga orang harus memilih salah satu di antara keduanya. Masing-masing menghimpun penganut dengan mengambil posisi-posisi yang bersebrangan. Sains menegasikan eksistensi agama, begitu juga sebaliknya. Keduanya hanya mengakui keabsahan eksistensi masing-masing. Pertentangan antara kaum agamawan dan ilmuwan di Eropa ini disebabkan oleh sikap radikal kaum agamawan Kristen yang hanya mengakui kebenaran dan kesucian Kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, sehingga siapa saja yang mengingkarinya dianggap kafir dan berhak mendapatkan hukuman. Di lain pihak, para ilmuwan mengadakan penyelidikan-penyelidikan ilmiah yang hasilnya bertentangan dengan kepercayaan yang dianut oleh

pihak gereja (kaum agamawan). Akibatnya, tidak sedikit ilmuwan yang menjadi korban dari hasil penemuan oleh penindasan dan kekejaman dari pihak gereja. M. Quraish Sihab, *Kemukjizatan al-Qur'an* (Jakarta: Lentera, 1994), hlm. 53.

Contoh kasus dalam hubungan konflik ini adalah hukuman yang diberikan oleh gereja Katolik terhadap Galileo Galilei atas aspek pemikirannya yang dianggap menentang gereja. Demikian pula penolakan gereja Katolik terhadap teori evolusi Darwin pada abad ke-19. Armahedi Mahzar berpendapat tentang hal ini, bahwa penolakan fundamentalisme religius secara dogmatis ini mempunyai perlawanan yang sama dogmatisnya di beberapa kalangan ilmuwan yang menganut kebenaran mutlak objektivisme sains. Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 212. Identifikasinya adalah bahwa yang riil yaitu dapat diukur dan dirumuskan dengan hubungan matematis. Mereka juga berasumsi bahwa metode ilmiah merupakan satu-satunya sumber pengetahuan yang dapat dipercaya dan dipaham. Pada akhirnya, penganut paham ini cenderung memaksakan otoritas sains ke bidang-bidang di luar sains. Sedangkan agama, bagi kalangan saintis barat dianggap subjektif, tertutup dan sangat sulit berubah. Keyakinan terhadap agama juga tidak dapat diterima karena bukanlah data publik yang dapat diuji dengan percobaan dan kriteria sebagaimana halnya sains. Agama tidak lebih dari cerita-cerita mitologi dan legenda sehingga ada kaitannya sama sekali dengan sains.

Barbour menanggapi hal ini dengan argumen bahwa mereka keliru apabila melanggengkan dilema tentang keharusan memilih antara sains dan agama. Kepercayaan agama menawarkan kerangka makna yang lebih luas dalam kehidupan. Sedangkan sains tidak dapat mengungkap rentang yang luas dari pengalaman manusia atau mengartikulasikan kemungkinan-kemungkinan bagi tranformasi hidup manusia sebagaimana yang dipersaksikan oleh agama. Barbour, *When Science*, hlm. 224. Jelaslah bahwa pertentangan yang terjadi di dunia Barat sejak abad lalu sesungguhnya disebabkan oleh cara pandang yang keliru terhadap hakikat sains dan agama. Adalah tugas manusia untuk merubah argumentasi mereka, selama ilmu pengetahuan dan teknologi yang mereka kembangkan itu bertentangan dengan agama. Sains dan agama mempengaruhi manusia dengan kemuliaan Sang Pencipta dan mempengaruhi perhatian manusia secara langsung pada kemegahan alam fisik ciptaan-Nya. Keduanya tidak saling bertolak belakang, karena keduanya merupakan ungkapan kebenaran.

perpisahan (*independence*),[21] dialog–perbincangan

[21] Tidak semua saintis memilih sikap konflik dalam menghadapi sains dan agama. Ada sebagian yang menganut independensi, dengan memisahkan sains dan agama dalam dua wilayah yang berbeda. Masing-masing mengakui keabsahan eksisitensi atas yang lain antara sains dan agama. Baik agama maupun sains dianggap mempunyai kebenaran sendiri-sendiri yang terpisah satu sama lain, sehingga bisa hidup berdampingan dengan damai. Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam,* 212. Pemisahan wilayah ini dapat berdasarkan masalah yang dikaji, domain yang dirujuk, dan metode yang digunakan. Mereka berpandangan bahwa sains berhubungan dengan fakta, dan agama mencakup nilai-nilai. Dua domain yang terpisah ini kemudian ditinjau dengan perbedaan bahasa dan fungsi masing-masing.

Analisis bahasa menekankan bahwa bahasa ilmiah berfungsi untuk melalukan prediksi dan kontrol. Sains hanya mengeksplorasi masalah terbatas pada fenemona alam, tidak untuk melaksanakan fungsi selain itu. Sedangkan bahasa agama berfungsi memberikan seperangkat pedoman, menawarkan jalan hidup dan mengarahkan pengalaman religius personal dengan praktek ritual dan tradisi keagamaan. Bagi kaum agamawan yang menganut pandangan independensi ini, menganggap bahwa Tuhanlah yang merupakan sumber-sumber nilai, baik alam nyata maupun gaib. Hanya agama yang dapat mengetahuinya melalui keimanan. Sedangkan sains hanya berhubungan dengan alam nyata saja. Walaupun interpretasi ini sedikit berbeda dengan kaum ilmuwan, akan tetapi pandangan independensi ini tetap menjamin kedamaian antara sains dan agama.

Contoh-contoh saintis yang menganut pandangan ini di antaranya adalah seorang Biolog Stephen Joy Gould, Karl Bath, dan Langdon Gilkey. Karl Bath menyatakan beberapa hal tentang pandangan independensi ini, yang dikutip oleh Ian G. Barbour (2002:66). Menurutnya: Tuhan adalah transendensi yang berbeda dari yang lain dan tidak dapat diketahui kecuali melalui penyingkapan diri. Keyakinan agama sepenuhnya bergantung pada kehendak Tuhan, bukan atas penemuan manusia sebagaimana halnya sains. Saintis bebas menjalankan aktivitas mereka tanpa keterlibatan unsur teologi., demikian pula sebaliknya, karena metode dan pokok persoalan keduanya berbeda. Sains dibangun atas pengamatan dan penalaran manusia sedangkan teologi berdasarkan wahyu Ilahi.

Barbour mencermati bahwa pandangan ini sama-sama mempertahankan karakter unik dari sains dan agama. Namun

(*dialogue*),[22] dan integrasi–perpaduan

demikian, manusia tidak boleh merasa puas dengan pandangan bahwa sains dan agama sebagai dua domain yang tidak koheren. Bila manusia menghayati kehidupan sebagai satu kesatuan yang utuh dari berbagai aspeknya yang berbeda, dan meskipun dari aspek-aspek itu terbentuk berbagai disiplin yang berbeda pula, tentunya manusia harus berusaha menginterpretasikan ragam hal itu dalam pandangan yang lebih dialektis dan komplementer.

[22] 23 Pandangan ini menawarkan hubungan antara sains dan agama dengan interaksi yang lebih konstruktif daripada pandangan konflik dan independensi. Diakui bahwa antara sains dan agama terdapat kesamaan yang bisa didialogkan, bahkan bisa saling mendukung satu sama lain. Dialog yang dilakukan dalam membandingkan sains dan agama adalah menekankan kemiripan dalam prediksi metode dan konsep. Salah satu bentuk dialognya adalah dengan membandingkan metode sanins dan agama yang dapat menunjukkan kesamaan dan perbedaan. Barbour memberikan contoh masalah yang didialogkan ini dengan digunakannya model-model konseptual dan analogi-analogi ketika menjelaskan hal-hal yang tidak bisa diamati secara langsung. Dialog juga bisa dilakukan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tentang ilmu pengetahuan yang mencapai tapal batas. Seperti: mengapa alam semesta ini ada dalam keteraturan yang dapat dimengerti? dan sebagainya. Ilmuwan dan teolog dapat menjadi mitra dialog dalam menjelaskan fenomena tersebut dengan tetap menghormati integritas masing-masing. Barbour. *When Science*, hlm. 32.

Dalam menghubungkan agama dan sains, pandangan ini dapat diwakili oleh pendapat Albert Einstein, yang mengatakan bahwa “Religion without science is blind: science without religion is lame”. Tanpa sains, agama menjadi buta, dan tanpa agama, sains menjadi lumpuh. Demikian pula pendapat David Tracy, seorang teolog Katolik yang menyatakan adanya dimensi religius dalam sains bahwa intelijibilitas dunia memerlukan landasan rasional tertinggi yang bersumber dalam teks-teks keagamaan klasik dan struktur pengalaman manusiawi. *Ibid.*, hlm. 76.

Penganut pandangan dialog ini berpendapat bahwa sains dan agama tidaklah sesubjektif yang dikira. Antara sains dan agama memiliki kesejajaran karakteristik yaitu koherensi, kekomprehensifan dan kemanfaatan. Begitu juga kesejajaran metodologis yang banyak diangkat oleh beberapa penulis termasuk penggunaan kriteria konsistensi dan kongruensi dengan pengalaman. Seperti pendapat filosof Holmes Rolston yang menyatakan bahwa keyakinan

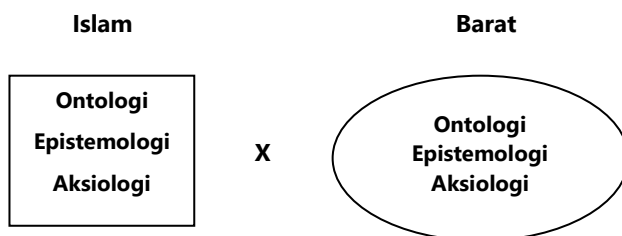
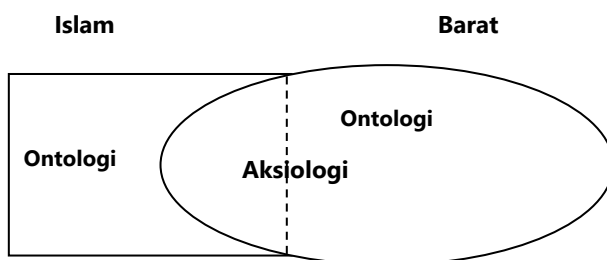
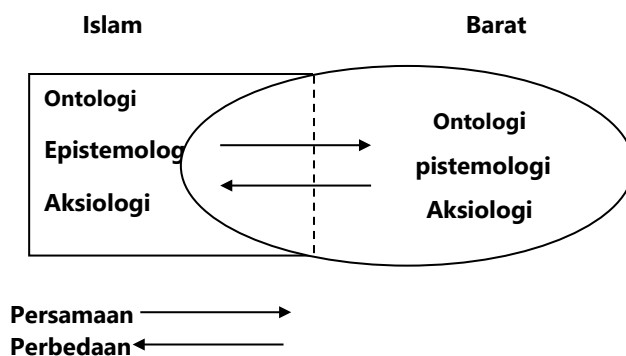
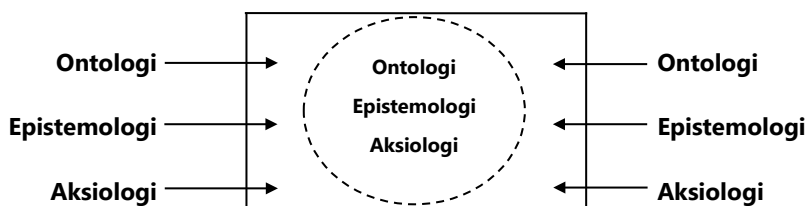
(*integration*).[23] Sedangkan Amin, misalnya, seorang **cendekiawan-cum-agamawan** ini, menawarkan tiga jenis model, terkait dengan hubungan antara *science and religion*, yaitu: ***single entity, isolated entities,*** dan ***interconnected entities.*** Dengan demikian maka "interconnected"-nya Amin identik dengan "integrated"-nya Barbour. Jika keduanya digabungkan, terbentuklah pola ***integrated-interconnected (i-con)***.

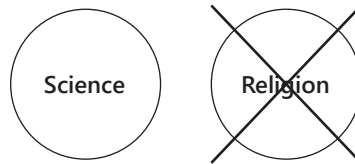
Zainul Arifin, misalnya, dalam artikelnya yang berjudul: "Model-model Relasi Agama dan Sains", menggambarkan keempat model Barbour di atas sebagai berikut (garis titik-titik modifikasi dari penulis):[24]

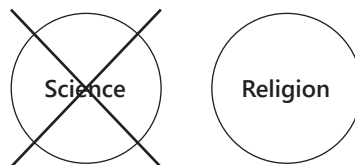
dan keagamaan menafsirkan dan menyatakan pengalaman, sebagaimana teori ilmiah menafsirkan dan mengaitkan data percobaan. Barbour, *When Science*, hlm. 80. Beberapa penulis juga melakukan eksplorasi terhadap kesejajaran konseptual antara sains dan agama, disamping kesejajaran metodologis. Dari uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa kesejajaran konseptual maupun metodologis menawarkan kemungkinan interaksi antara sains dan agama secara dialogis dengan tetap mempertahankan integritas masing-masing.

[23] Barbour, *When Science Meets Relegion*, hlm. 44.

[24] Zainul Arifin, *Model-model Relasi Agama dan Sains,* hlm. 171-173.

Model Relasi Konflik Antara Agama dan Sains

Model Relasi Independen Antara Agama dan Sains

Model Relasi Dialog Antara Agama dan Sains

Model Relasi Integrasi Antara Agama dan Sains

Senada dengan Barbour, John F. Haught juga membuat empat tipologi, terkait dengan relasi antara *religion and science,* yaitu: pendekatan *konflik,* pendekatan *kontras,* pendekatan *kontak,* dan pendekatan *konfirmasi* (4K).[25] Berbeda dengan empat tipologi ini, Steve Bishop,[26] misalnya, membuat enam jenis tipologi, yaitu: 1) "science replaces religion"; 2) "religion replaces science"; 3) "science shapes religion"; 4) "religion shapes science"; 5) "science and religion are independent"; dan 6) "science and religion in dialogue". Sedangkan Amin Abdullah sendiri, seperti telah tersebutkan di atas, hanya membaginya menjadi tiga tipologi, yaitu:[27] "single entity", "isolated entities", dan "interconnected entities". Perhatikan enam model hubungan antara *religion and science* yang dibuat oleh Bishop ini[28] (plus "interconnected entities" M. Amin Abdulah):

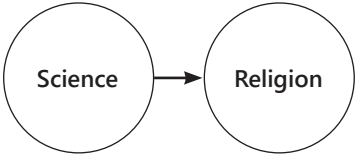
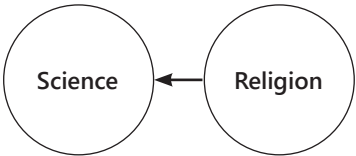
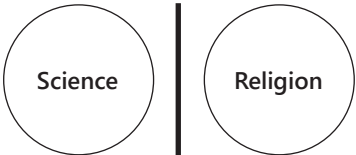
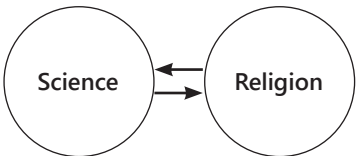
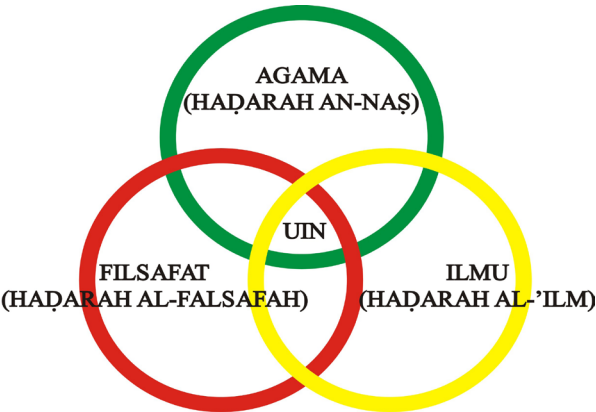
Pertama, "science replaces religion":

Kedua, "religion replaces science":

---

25 John F. Haught, *Science and Religion: From Conflict to Conversation* (New York: Paulist Press, 1995), hlm. 11. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama: Dari Konflik ke Dialog,* terj. Fransiskus Borgias (Bandung: Mizan, 2004).

26 Steve Bishop, "A Typology for Science and Religion", *Evangelical Quarterly* 72:1, 2000, hlm. 37-38.

27 Abdullah, *Islamic Studies,* hlm. 34.

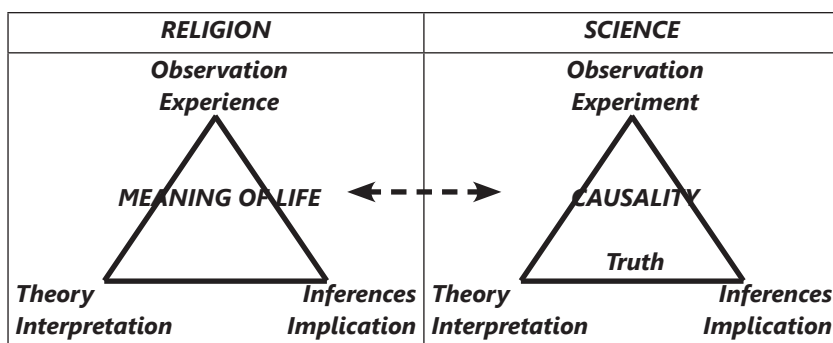
28 Bishop, "A Typology for Science and Religion", hlm. 37.

Ketiga, "science shapes religion":

Keempat, "religion shapes science":

Kelima, "science and religion are independent":

Keenam, "science and religion in dialogue":

Ketujuh, **"religion (*ḥaḍārah an-naṣ*), philosophy (*ḥaḍārah al-falsafah*), and science (*ḥaḍārah al-'ilm*) in integrated-interconnected":**

Berdasarkan jenis-jenis tipologi di atas, penulis mencoba menggunakannya untuk membaca "proyek" Islamisasi Ilmu (*Islamization of Knowlwdge*), Ilmuisasi Islam (*Scientification of Islam*), dan Integrasi-Interkoneksi (*Integrated-Interconnected Science*), misalnya, sebagaimana terlihat dalam tabel di bawah ini:

<table>
<tr><th>No</th><th>Steve Bishop</th><th>Barbour</th><th>Haught</th><th>Amin</th><th>Gerakan Keilmuan Islam</th></tr>
<tr><td>1</td><td>Science Replaces Religion</td><td rowspan="2">Conflict</td><td rowspan="2">Konflik</td><td rowspan="2">Single Entity</td><td></td></tr>
<tr><td>2</td><td>Religion Replaces Science</td><td></td></tr>
<tr><td>3</td><td>Science Shapes Religion (Whitehead)</td><td></td><td></td><td rowspan="3">Isolated Entities</td><td>Ilmuisasi Islam</td></tr>
<tr><td>4</td><td>Religion Shapes Science</td><td></td><td></td><td>Islamisasi Ilmu</td></tr>
<tr><td>5</td><td>Science and Religion are Independent</td><td>Independence</td><td>Kontras</td><td></td></tr>
<tr><td>6</td><td>Science and Religion in Dialogue (Fritjof Capra)</td><td>Dialogue</td><td>Kontak</td><td rowspan="2">Inter-connected Entities</td><td>UIN Jakarta: Integrasi-Dialogis</td></tr>
<tr><td>7</td><td></td><td>Integration</td><td>Konfirmasi</td><td>UIN Jogja: Integrasi-Interkoneksi</td></tr>
</table>

Persamaan dan Perbedaan (*Similarities and Differences*) antara *Religion and Science*

Untuk mengurai benang kusut hubungan antara *religion and science,* terlebih dahulu perlu dijelaskan tentang persamaan dan perbedaan antara keduanya.

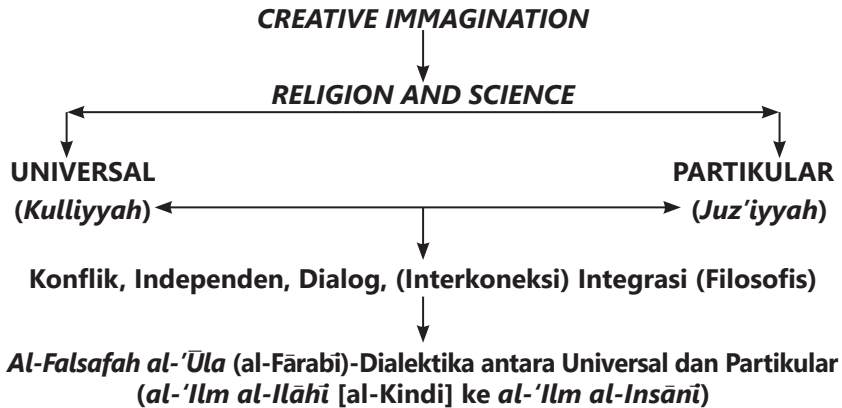
Atau dengan kata lain, sebelum dijelaskan tentang hubungan triadik lebih lanjut antara *religion, philosophy, and science*, perlu dijelaskan dahulu tentang *similarities* (yang bisa dipertukarkan) dan *differences* (yang tidak bisa dipertukarkan) antara *religion* dan *science*. Persamaan antara *religion* dan *science* adalah, keduanya terpolakan trikotomik antara *observation* (penelitian), *theory* (teori), dan *inference* (implikasi praktis). Bedanya, agama mengkaji tentang *meaning of life,* sedangkan sains mengkaji tentang *causality*—dalam bahasa Ken Wilber, misalnya, disebut dengan hubungan antara "meaning" (agama) dan "truth" (sains)[29]—. Lihat gambar di bawah ini:[30]

Menurut Amin, *religion* dapat dipandang dari dua sisi, yaitu **agama sebagai subjek ajaran (subjektif)** dan **agama sebagai objek ilmu pengetahuan (objektif).** Yang dimaksud dengan *religion* di sini adalah *religion* sebagai nilai-nilai filosofis-antropologis, *religion* sebagai *human experience, universal experience, objective out there,* dan *not particular*. Sedangkan yang dimaksud dengan *science (the basic essence of science)* di sini adalah terkait erat dengan:

---

[29] Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (New York: Random House, 1998), hlm. 1.

[30] Rolston, *Science and Religion*, hlm. 2 dan 6; Materi kuliah Filsafat Ilmu dengan M. Amin Abdullah di UII tanggal 12 Mei 2012.

1) data; 2) fakta; 3) universal; 4) *measurable;* 5) *verifiable*; 6) *accountable,* dan sebagainya.[31] Lihat tabel di bawah ini:

Al-Falsafah al-'Ūla **(al-Fārabī)-Dialektika antara Universal dan Partikular**
(*al-'Ilm al-Ilāhī* [al-Kindi] ke *al-'Ilm al-Insānī*)

7 *Cultural (Science)* Universal *(SCIENCE)*	**Partikular**
1. Bahasa	**1. Bahasa (Arab)**
2. Religi	**2. Religi (Islam)**
3. Ilmu	**3. Ilmu (Fikih)**
4. Teknologi	**4. Teknologi (Obat)**
5. Seni	**5. (Seni) Lukis**
6. Kekerabatan	**6. (Kekerabatan) Patriarki**
7. Matapencarian (Craft)	**7. Petani**
8. Gender	**8. *Jinsiyyah***
9. Ekologi	**9. Gempa Bumi**

Menurut Amin,[32] **"Integrasi adalah: di dalam universal ada partikular, dan di dalam partikular ada universal" ("integrated in your mind")—Kerangka Teori—. Inilah yang dimaksud dengan "Integrasi-Interkoneksi". Pemikiran keagamaan belum masuk ke**

---

31 Materi Matakuliah "Filsafat Ilmu" M. Amin Abdullah tanggal 16 Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UII.

32 *Ibid.*

wilayah keilmuan. Menurut penulis, dalam bahasa filsafat Aristotalian, (Integrasi-Interkoneksi) "integrasi" berada dalam wilayah "form", sedangkan "interkoneksi" dalam wilayah "matter". Kant menyebutnya dengan hubungan antara "virtue" (integrasi) dan "happiness" (interkoneksi). Dengan kata lain, hubungan "integrated" antara *religion and science* ada dalam wilayah teoritis, sedangkan "interconnected" ada dalam wilayah praktis.

Hubungan antara *science and religion* dalam kajian *religious studies* (M. Amin Abdullah) tidak sama dengan *comparative of religion* (Mukti Ali)—*ḥaḍārah an-naṣ (religion)*—***doctriner***—, *ḥaḍārah al-falsafah (philosophy)*—***cum***—, *ḥaḍārah al-'ilm (science)*—***scientific***—. Untuk mengkaitkan antara *religion* dan *science,* sekali lagi, perlu dijelaskan dahulu antara persamaan (*similarities*) dan perbedaan (*differences*) keduanya. Lihat juga tabel di bawah ini (dikutip oleh Amin dari Holmes Rolston [dialektika antara yang mutlak dan yang nisbi]):[33]

	Science	***Religion***
Similarity	***1) Observation, Theory, and Inference 2) If-Then Clouse 3) Testing "Creed" in Experience***	
Differences	***1) Causality (Creative Imagination or Creative Thinker) 2) Experimentally 3) Operationally***	***1) Meaning of Life (Happiness, Joyful, Guilty) 2) Experientally 3) Existentially***

Berdasarkan tabel di atas, beberapa prinsip persaman antara *religion and science* adalah, keduanya sama-sama melakukan observasi atau penelitian, menggunakan teori,

[33] Materi Matakuliah "Agama, Sains, dan Budaya" M. Amin Abdullah tanggal 3 Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

dan mencari implikasi. Selain itu, keduanya juga sama-sama menggunakan logika “jika...maka...“. Misalnya, *science* menyebutnya dengan **hukum sebab akibat,** sedangkan *religion* menyebutnya dengan istilah *sunnatullāh* (“**jika** kamu berbuat baik, **maka** kamu akan masuk surga“). Sedangkan perbedaan keduanya, misalnya, *religion* berbicara tentang ***meaning*** atau *makna,* sedangkan *science* pada kausalitas atau sebab akibat. *Religion* adalah *experience of life* (pengalaman hidup) dalam *society,* sedangkan *science* selalu melakukan *experiment* atau percobaan dalam laboratorium. *Religion* bersifat eksistensial, sedangkan *science* berbentuk operasional.

Untuk lebih lengkapnya, berikut ini penulis ikhtisarkan beberapa perbedaan (*differences*) antara *religion and science* yang disampaikan oleh Rolston. Untuk menghubungkan keduanya, Rolston menggunakan istilah “semipermeable“ (saling menembus)—*the conflicts between scientific and religious interpretations arise because the boundary between causality and meaning* ***is semipermeable***—:[34]

[34] Rolston, *Science and Religion*, hlm. 1 (Bab “Methods in Scientific and Religious Inquiry“).

RELIGION		***SCIENCE***
Meaning		***Causality***
Interpretation Experience		***Observation***
		Experiment
Experiantially		***Experimentally***
Existentially		***Operationally***
Commitment		***Inquiry***
Deductive ↔		↔ ***Inductive***
Subjective		***Objective***
In Us	***SEMIPERMEABLE***	***Really There***
The Context of Justification		***The Context of Discovery***
Invented		***Discovered***
Ultimate Reality		***Reality***
Involvement		***Observer***
Actor		***Spectator***
Subjective Knowledge		***Objective Knowledge***
I-Thou Mode		***I-It Mode***
Persons		***Things***
"I"		***"IT"***

Dua kata kunci yang dapat dijelaskan dari pemikiran Rolston di atas, sebagai *keywords*-nya adalah:[35] *experience* dan *interpretation*. Karena agama adalah sebuah interpretasi, maka agama bisa diteliti—bedakan antara "syari'ah" dan "interpreted syari'ah"—. Agamanya sempurna—kluster pertama "spider web"—, sedangkan interpretasinya pastilah tidak sempurna—kluster ketiga "spider web"—. Disinilah

---

[35] Materi Matakuliah "Agama, Sains, dan Budaya" M. Amin Abdullah tanggal 9 Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

diperlukan *re-scientific* terhadap interpretasi-interpretasi tersebut (*fresh interpretation*). **Kegiatan interpretasi (*scientific enterprise*) inilah yang disebut dengan *science* (ilmu pengetahuan).** Dua kata penting untuk mendialogkan antara *religion* dan *science* adalah *experience (universal)* dan *interpretation (particular)*. Jadi, *science* adalah **"interpretasi tentang. ... ."** Lihat gambar ini:

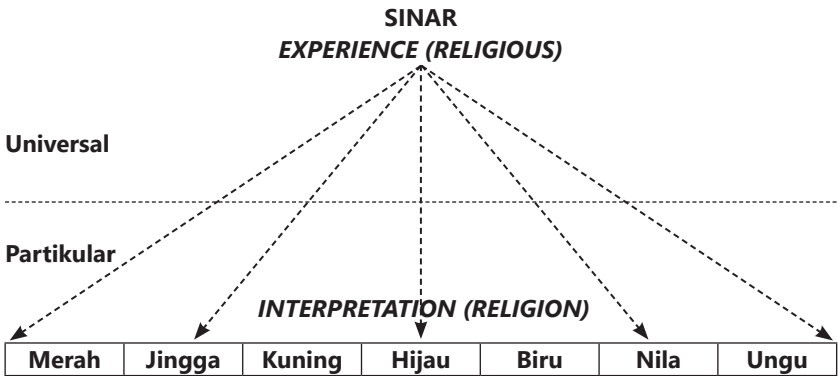
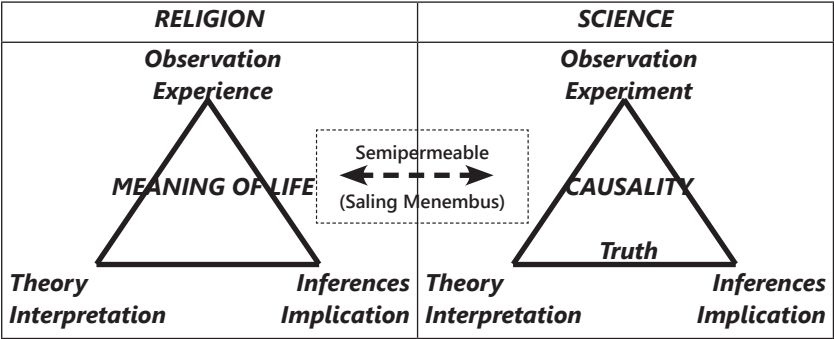
EXPERIENCE vs INTERPRETATION
Direct Experience

EXPERIENCE (UNIVERSAL)			
MATTER	***LIFE***	***MIND***	***CULTURAL***
INTERPRETATION (PARTIKULAR)			
Religion and Physical Sciences	***Religion and Biological Sciences***	***Religion and Psycological Sciences***	***Religion and Social Sciences***
Misalnya isu tentang Jagad Raya	**Misalnya isu tentang Bioethics**	**Misalnya isu tentang Eutanasia**	**Misalnya isu tentang Perkawinan**

Jadi, hubungan antara *experience* dan *interpretation* di atas, dalam perspektif filsafat ilmu, identik dengan hubungan antara "universalitas" dan "partikularitas". Lihat tabel ini:[36]

Universal		***Particular***
Experience	***Intersubjective-Testability***	***Interpretation***
Religious Experience		***Theological Interpretation***
Religious Commitment ↔		↔ ***Reflective Inquiry***
Objectivism		***Subjectivism***

[36] Barbour, *Issues,* hlm. 145.

Pengalaman dunia materi adalah pengalaman pertama manusia, bukan pengalaman tentang ketuhanan. Pengalaman manusia terhadap *matter, life, mind,* dan *culture* yang bersifat universal tersebut, kemudian diinterpretasikan menjadi ilmu-ilmu berikut ini: *Religion and Physical Sciences, Religion and Biological Sciences, Religion and Psycological Sciences, Religion and Social Sciences,* dan sebagainya. Hubungan antara *experience* dan *interpretation* dapat digambarkan seperti "pendaran sinar" berikut ini:

Walaupun antara *religion* dan *science* memiliki perbedaan-perbedaan, namun keduanya dapat dihubungkan dengan cara "menembus" kedua batasnya, yang disebut oleh Rolston dengan istilah "semipermeable". Lihat gambar di bawah ini:

Berdasarkan gambar di atas, ada hubungan yang "saling menembus", "saling berdialog" antara *religion* yang menjelaskan tentang "meaning" (*value*), dan *science* yang menjelaskan tentang *causality (predict and control).* *Religion* bersifat *experientially* (pengalaman), sedangkan *science* bersifat *experimentally* (percobaan); *science* bersifat *operationally,* yang dapat diukur, sedangkan *religion* bersifat *existentially*. Hubungan yang "saling menembus" ini disebut oleh Amin—dengan mengutip Holmes Rolston—dengan istilah **"semipermeable"**[3738] atau "interkoneksitas". Amin juga menyebutnya dengan istilah "ventilasi" atau "pori-pori basah" dalam "spider web".[3839] Berdasarkan tabel di atas, perbedaan antara *science* dan *religion* adalah, sifat *science* lebih bersifat "kausalitas", sedangkan sifat *religion* lebih bercorak "meaning of life". Di tempat lain, Amin menyebutnya dengan istilah **"causal analysis"** untuk pendekatan positivistik dan corak pemahaman lewat upaya-upaya penafsiran dan pemahaman **"interpretation"** untuk pendekatan post-positivis. Model post-positivisme lebih menempatkan manusia dan masyarakat sebagai *system of*

---

[37] Rolston, *Science and Religion,* hlm. 1. Rolston menyatakan: "The conflicts between scientific and religious interpretations arise because the bundary between causality and meaning is **semipermeable**".

[38] Diskursus tentang *ethics* secara luas akan dapat berfungsi seperti "ventilasi" yang memungkinkan pergantian udara segar terhadap ruangan pandangan hidup keberagamaan tertentu sehingga terasa *fresh* dan tidak sumpek. Era keterbukaan dan demokratisasi adalah era yang memberikan "ventilasi" yang cukup, terhadap berbagai pandangan hidup yang ada dalam masyarakat pluralistik. M. Amin Abdullah, "Problematika Filsafat Islam Modern: Pertautan antara "Normativitas" dan "Historisitas"", dalam Moh. Mahfud MD dkk (eds.), *Spiritualitas al-Qur'an dalam Membangun Kearifan Umat* (Yogyakarta: UII Press, 1997), hlm. 247-248.

meaning, bukan sebagai "mesin".[39] Dengan kata lain, *science* lebih bersifat strukturalistik-mekanistik, sedangkan *religion* lebih bersifat sirkularistik-organistik.

Filsafat (Ilmu) Sebagai Jembatan Penghubung antara *Religion and Science*

Barbour, misalnya, menawarkan **tentang pentingnya sistem kefilsafatan dalam menyatupadukan antara *religion* dan *science (the contribution philosophy can make to the clarification of issues)***.[40] Amin, misalnya, pada tahun 1992 dalam artikelnya yang berjudul: "Tologi dan Filsafat dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya"[41] juga banyak mengutip pendapat Barbour tersebut. Lanjut Amin, dengan mengutip Barbour, dalam merespon perkembangan ilmu dan teknologi modern, Barbour mencatat bahwa:[42]

> **"Scientist and theologians have usually tried to relate science directly to religion, *neglecting the contribution philosophy can make to the clarification of issues.* On the other hand, professional philosophers have often had little contact with either the scientific or the religious community, and their abstract formulations sometimes bear little resemblance to what scientists and theologians are actually doing. The point of departure for philosophy of religion must be the worshiping community and its theological ideas, only then**

---

39 M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar: Studi Agama Era Post-Positivisme (Implikasi bagi Dialog Antaragama", dalam Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta, Bentang, 2000), hlm. xiv.

40 Barbour, *Issues,* hlm. 11.

41 M. Amin Abdullah, "Teologi dan Filsafat dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya", dalam *Seminar Internasional tentang Agama dan Perkembangan Kontemporer: Suatu Pembahasan Perbandingan*, 23-26 September 1992, di Ambarukmo Palace Hotel, Yogyakarta, hlm. 4-5.

42 Barbour, *Issues,* hlm. 11.

> **can philosophy serve a function both critical and relevant to religion. Similarly, philosophy of science must be based on the actual practice of scientific work".**
>
> **(Biasanya para ilmuan (*scientist*) dan ahli-ahli teologi (*theologian*) mencoba menghubungkan ilmu pengetahuan dan agama secara langsung sehingga terasa kurang matang dan tidak mendalam. Baik *scientist* maupun teolog, kedua-duanya melupakan sumbangan filsafat dalam membuat klarifikasi tentang duduk perkara persoalan yang sedang diperbincangkan. Namun, Barbour segera pula mencatat bahwa para failasuf yang perofesional seringkali juga tidak mempunyai hubungan yang erat dengan kelompok-kelompok masyarakat beragama maupun masyarakat ilmuan. Rumusan sumbangan pemikiran mereka yang abstrak hanya mempunyai sedikit titik singgung dengan apa yang sebenarnya dikerjakan oleh para ilmuan dan para ahli teologi).[43]**

Amin kemudian menggunakan sumbangan filsafat yang diusulkan oleh Barbour **("philosophy can make to the clarification issues")** di atas dalam merekonstruksi hubungan serta kerjasama yang erat antara filsafat (*philosophy*), teologi (*religion*), dan studi agama (*science*). Menurut Amin, usaha untuk merekonstruksi itu perlu dan tidak dapat ditunda-tunda lagi, lantaran era globalisasi ilmu pengetahuan dan budaya adalah fenomena nyata yang tidak dapat dihindarkan oleh siapapun.[44] Tidak semua cabang pemikiran filsafat dapat membantu persoalan-persoalan yang dihadapi oleh teologi. Tradisi *positivisme logic* yang lebih menekankan aspek rasionalitas dan persesuaian yang ketat antara idea dan fakta tidak dapat membantu apa-apa, lantaran asumsi dasarnya sejak semula memang tidak perlu mengambil jarak dari pemikiran filosofis seperti yang dulu-

---

43 Abdullah, *Teologi dan Filsafat*, hlm. 20.

44 *Ibid.*

dulu pernah terjadi. Pemikiran teologis hendaknya jangan melihat filsafat sebagai "produk jadi" dengan berbagai "isme-isme" yang berbagai rupa, namun lebih melihat filsafat sebagai *human properties*. Dalam hubungan ini, tradisi filsafat analitik pasca positivisme, tradisi eksistensialis serta tradisi filsafat "proses"[45]—"philosophy of process" Whitehead—dapat membantu teologi mempertajam rumusan-rumusan pemikirannya, untuk tidak hanya terfokus pada pemikiran transendental-spekulatif.[46]

Filsafat Ilmu (*Philosophy of Science*)

Dalam artikelnya yang berjudul "Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science", misalnya, Amin menyebutkan dua aliran besar dalam *philosophy of science*, yaitu aliran naturalistik dan aliran humanistik. Perhatikan tabel di bawah ini:[47]

Philosophy of Science	
Naturalistic	***Humanistic***
Corribility and Incorrigibility	***Meaning and Expression***
Explanation and Falsification	***Explanative and Interpretative***
Model and Theory	***Hermeneutics***
Pattern and Paradigm	***Insider and Outsider* (Kim Knott)**
***Normal Science and Revolutionary Science* (Thomas Kuhn)**	***Idealist and Reductionist***
Commensurability and Incommensurability	***Verstehen and Erklaren***

---

45 Barbour, *Issues,* hlm. 119.

46 Abdullah, *Teologi dan Filsafat,* hlm. 21.

47 Abdullah, *Preliminary Remarks*, hlm. 7-8.

Philosophy of Science	
Context of Justification and Context of Discovery **(Karl Popper)**	***Objectivity and Subjectivity*** **(Barbour)**
Hard Core and Protective Belt **(Imre Lakatos)**	***Objectivity and Involvement*** **(Rolston)**
	Value and Fact
	Text and Context

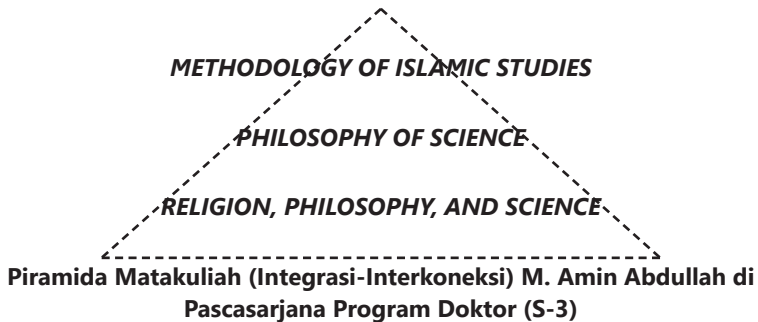
Selain sebagai pengampu matakuliah Filsafat Ilmu (di UII),[48] Amin ternyata juga pengampu Matakuliah "Metode Studi Islam"[49] di Program Pascasarjana (S3) Surabaya (IAIN Sunan Ampel), Matakuliah "Pemikiran Islam Kontemporer"; Matakuliah "Agama, Budaya, dan Sains" di Program Pascasarjana UIN Yogyakarta, dan lain-lain. Menurut Amin, jenis matakuliah-matakuliah tersebut adalah sebuah upaya metodologis untuk melihat evolusi nilai etis dan moral global, yang tertuang dalam HAM Internasional, dan respon

---

48 Sebagai dosen tetap di UIN Sunan Kalijaga, M. Amin Abdullah mengampu matakuliah-matakuliah berikut ini: *Pertama,* Program Sarjana (S-1): Filsafat Islam, Filsafat Agama, dan Filsafat Ilmu; *Kedua,* Program Pascasarjana (S-2 dan S-3): Pendekatan dan Pengkajian Islam, Isu-isu Kontemporer dalam Islamis Studies, Filsafat Kalam, Hermeneutika, Agama dan Resolusi Konflik. Sedangkan sebagai dosen *part time* di beberapa Program Pascasarjana yang lain, Amin mengampu matakuliah-matakuliah berikut ini: Pendekatan dan Pengkajian Islam, Metode Studi Islam, Filsafat Ilmu, Filsafat Agama, dan lain-lain.

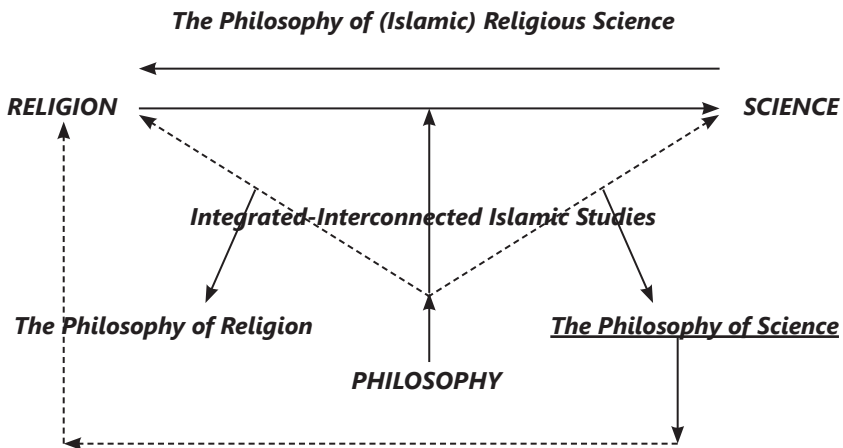
49 Untuk kasus di program pascasarjana IAIN/UIN Sunan Kalijaga, Akh. Minhaji, misalnya, pernah diminta oleh Rektor (waktu itu Prof. Atho Mudzhar) untuk membuat konsep tentang matakuliah Metodologi Studi Islam (MSI) yang akan diberlakukan di program S-1. Untuk Program Pascasarjana dimotori oleh Prof. Dr. Atho Mudzhar dan Prof. M. Amin Abdullah, keduanya waktu itu sebagai Rektor dan Purek I. Di Program Pascasarjana, Matakuliah MSI (Metodologi Studi Islam) menjadi Matakuliah Pendekatan dalam Pengkajian Islam. Minhaji, "Ushul Fiqh dan Hermeneutika: Refleksi Awal", hlm. xx-xxi.

agama (Islam) terhadap evolusi tersebut.[50]

Piramida Matakuliah (Integrasi-Interkoneksi) M. Amin Abdullah di Pascasarjana Program Doktor (S-3)

Menurut penulis, dari sejumlah matakuliah-matakuliah yang telah dan sedang diampu oleh Amin tersebut di atas, dalam konteks pengembangan pendekatan integrasi-interkoneksi (i-kon), **adalah matakuliah "Filsafat Ilmu (*The Philosophy of Science*)"[51] yang harus diperkuat dan dikembangkan.** Sebab, Filsafat Ilmu adalah matakuliah inti (*core*) untuk bisa memahami dasar-dasar filosofis tentang ontologi, epistemologi, dan aksiologi keilmuan integrasi-interkoneksi. Menurut penulis, Matakuliah "The Philosophy of Science" ini harus dikembangkan dalam konteks relasi triadik antara "Religion, Philosophy, and Science". Hubungan antara "Philosophy dan Science" melahirkan Matakuliah "The Philosophy of Science" (Filsafat Ilmu), hubungan antara "Philosophy dan Religion" melahirkan

[50] M. Amin Abdullah, "Reformulasi Peran Perguruan Tinggi Agama Islam di Era Teknologi Informasi dan Komunikasi: Tantangan dan Harapan", dalam *Seminar Nasional,* Kementerian Agama RI, STAIN Surakarta, tanggal 25 April 2011, di Hotel Pramesthi Kartasura, hlm. 11.

[51] Adalah Akh. Minhaji, misalnya, yang ketika itu menjabat sebagai Pembantu Rektor I Bidang Akademik (2001-2005), yang pernah mengusulkan kepada Rektor IAIN/UIN Sunan Kalijaga saat itu, yaitu M. Amin Abdullah, agar diajarkannya matakuliah Filsafat Ilmu tersebut di luar program studi Akidah Filsafat (Fakultas Ushuluddin).

Matakuliah “The Philosophy of Religion“ (Filsafat Agama), dan hubungan antara “Religion, Philosophy, dan Science“ melahirkan Matakuliah **“The Philosophy of (Islamic) Religious Science“ (Filsafat Ilmu Keagamaan Islam).**[52] Hubungan matakuliah-matakuliah (dalam mengembangkan pendekatan integrasi-interkoneksi) tersebut di atas dapat digambarkan sebagai berikut:

Pertautan Triadik antara Subjektifitas, Objektifitas, dan Intersubjektifitas: “Interconnected“, “Intersubjective Testability“, dan “Semipermeable“

Kata ”integrasi” dalam istilah ”**integrasi-**interkoneksi” dalam paradigma keilmuan di UIN Sunan Kalijaga yang dipopulerkan oleh M. Amin Abdullah, ternyata, berasal dari inspirasi ”integration”-nya Barbour. Untuk melihat posisi paradigma “integrasi”-interkoneksi, harus terlebih dahulu diketahui tentang latar belakang historis munculnya

52 Lihat, misalnya, judul artikel yang pernah ditulis oleh M. Amin Abdullah pada tahun 1998, yaitu: “Preliminary Remarks on **The Philosophy of Islamic Religious Science**”, *al-Jami’ah* No. 61 Tahun 1998.

“istilah“ paradigma tersebut. Hal ini diawali oleh isu integrasi antara *science* dan *religion,* kemudian dilanjutkan oleh isu Islamisasi Ilmu ala al-Faruqi, dan Pengilmuan Islam ala Kuntowijoyo, baru kemudian “Integrasi-Interkoneksi“ yang dipopulerkan oleh M. Amin Abdullah. Amin sendiri mengakui bahwa kata “integrasi” yang disematkan dalam konsep “Integrasi-Interkoneksi” tersebut sangat diinspirasi oleh Ian. G. Barbour—yang pikirannya baru dikenal oleh Amin pada tahun 80-an, ketika ia mendapatkan hadiah buku karya Barbour yang berjudul: “Issues in Science and Religion“,[53] yang diberikan oleh dosennya semasa kuliah S-3 di METTU, Turki, karena telah menulis artikel yang “exellent“—. Pada tahun 1990, dalam bab pertama bukunya, *Religion in an Age of Science,* Barbour mengusulkan empat tipologi untuk memetakan berbagai pendekatan yang dipakai dalam hubungan antara *science* dan *religion*.[54] Dengan mempertahankan klasifikasi yang sama, tipologi Barbour ini dimodifikasi dalam edisi revisi pada tahun 1997.[55] Tahun 2000, Barbour menerbitkan buku *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*[56] Buku ini berisi tentang contoh-contoh pembacaan dalam empat (4) pemetaan hubungan antara *religion and science*, yaitu: konflik, independensi, dialog, dan integrasi (seperti yang

---

[53] Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966).

[54] Ian. G. Barbour, *Religion in an Age of Science* (San Fransisco: Harper San Fransisco, 1990), *who proposed conflict, independence, dialogue and integration*.

[55] Ian. G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Fransisco: Harper San Fransisco, 1997).

[56] Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* (San Fransisco: Harper Publisher, 2000). Buku ini telah diterjemahkan oleh E.R. Muhammad dengan judul *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 2002.

telah dijelaskan di atas). **Berdasarkan empat kategorisasi ini, pendekatan interkonektif dapat penulis masukkan ke dalam fase post-integrasi-nya Barbour.**

Jadi, kronologisasi karya-karya Barbour yang terkait dengan hubungan antara *religion and science* dapat penulis gambarkan sebagai berikut:

1966

↓

Ian. G. Babour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966)—buku ini yang banyak dibaca M. Amin Abdullah—.

1990

↓

Ian. G. Barbour, *Religion in an Age of Science* (San Fransisco: Harper San Fransisco, 1990).

1997

↓

Ian. G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Fransisco: Harper San Fransisco, 1997).

2000

↓

Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* (San Fransisco: Harper Publisher, 2000).

Amin sendiri berbicara tentang Barbour dalam konteks dialektika triadik antara *religion (theologians),*

philosophy (philosophers), and *science (scientists)*[57]— Amin kemudian memparareIkan ketiga istilah tersebut ke dalam ilmu-ilmu keislaman, menjadi hubungan triadic antara *ḥaḍārah an-naṣ (religion), ḥaḍārah al-falsafah (philosophy) wa ḥaḍārah al-'ilm (science)*—. Jika Barbour menggunakan istilah dialektika triadik antara *religion, philosophy, and science*—bandingkan dengan Charles S. Peirce yang menggunakan istilah trikotomik: *god, mind, and matter*—, maka Whitehead, misalnya, menggunakan istilah *religious, metaphysics,* dan *scientific experience*.[58] Menurut penulis, selain Barbour, sebuah nama yang dapat dikedepankan dalam perbincangan antara *religion and science (religion, philosophy, and science),* adalah Fritjof Capra. Capra—*form, matter, process, meaning*—adalah pemikir modern dengan gagasan-gagasan yang segar dan sekaligus controversial. Capra memandang fisik

---

[57] Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 11. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Damayanti dan Ridwan, lihat, Ian G. Barbour, *Isu Dalam Sains dan Agama,* terj. Damayanti dan Ridwan (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006). Tentang hubungan triadik antara *religion (theologians), science (scientist),* dan *philosophy (philosophers)* tersebut, Barbour menyatakan: **"Scientist and theologians have usually tried to relate science directly to religion, neglecting the contribution philosophy can make to the clarification of issues. On the other hand, professional philosophers have often had little contact with either the scientific or the religious community, and their abstract formulations sometimes bear little resemblance to what scientists and theologians are actually doing. The point of departure for philosophy of religion must be the worshiping community and its theological ideas, only then can philosophy serve a function both critical and relevant to religion. Similarly, philosophy of science must be based on the actual practice of scientific work",** hlm. 11.

[58] Whitehead, *Religion in the Making* (Cambridge: Cambridge University Press, t.t.), hlm. 31 dan 57; Barbour, *Issues in Science and Religion,* hlm. 129.

sebagai kesatuan *continuum,* bukan lagi berwujud partikel, melainkan **ibarat gelombang yang berkesinambungan.** Secara metaforis boleh dikatakan, Capra melihat dunia ilmu sebagai kesatuan yang bulat, **tidak terkotak-kotak**.[59] Pada intinya, gagasan Capra yang dianggap menggoncangkan dunia akademik adalah visi baru yang ditawarkannya dalam memandang materi fisika. **Ia tidak lagi percaya bahwa materi bersifat diskret atomistik berdasarkan pola pikir oposisi biner, melainkan *continuum* holistik alias**

---

[59] Umar Kayam (pemeran Bung Karno dalam film G/30 S PKI), misalnya, dalam pidato pengukuhan guru besarnya pernah menyampaikan tentang ter**kotak-kotak-**nya ilmu. Kata Umar Kayam: "Harapan saya juga sekarang anda juga mulai menyadari bahwa ilmu modern tidak lagi dapat berdiri sendiri. Ilmu modern, ilmu sosial atau humaniora atau ilmu apa saja, tidak akan mampu maju manakala ia meng**kotak**kan dirinya sendiri. Mungkin anda akan segera mengatakan dengan lantang kepada kami kaum pengajar bahwa kenyataannya mata kuliah di kampus masih banyak yang ter**kotak-kotak. Maafkanlah!** Guru-guru anda, termasuk yang sekarang berdiri di hadapan anda, adalah produk dari kurikulum yang ter**kotak.** Dan guru-guru kami juga hasil dari produk yang ter**kotak** pula. Jadi embah buyut **kotak,** melahirkan embah **kotak,** embah **kotak** melahirkan anak **kotak,** dan anak **kotak** melahirkan cucu **kotak. Kotak, kotak, kotak, kotak, kotak.** Justru karena anda berada dalam kondisi dan situasi demikian dan berani bersuara lantang **saya ingin menganjurkan dari balik mimbar ini agar anda yang mulai membebaskan diri melepaskan dari penjara ilmu kotak tersebut**. Mulailah **menyapa** kawan-kawan anda yang terkotak di dekat-dekat anda. Sudahkah ilmu politik banyak berbincang dengan sosiologi dan sejarah dan sastra Indonesia atau sastra apa saja? Sudahkah sastra Inggris banyak berbincang dengan sastra Indonesia, sosiologi dan antropologi dan kadang-kadang dengan psikologi? C.P. Snow sekian puluh tahun yang lalu sudah mengeluh dan memperingatkan kita akan bahaya peng**kotak**an ini dalam *The Two Cultures*. Bahkan beliau ingin agar ilmu-ilmu sosial dan humaniora banyak saling bersapa dengan ilmu-ilmu alam." Umar Kayam, "Transformasi Budaya Kita", *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada,* Diucapkan di Muka Rapat Senat Terbuka Universitas Gadjah Mada pada tanggal 19 Mei 1989, di Yogyakarta, hlm. 37.

integrated. Ada empat kata kunci untuk memahami pikiran Capra, yaitu: *mind, dynamics, system,* dan *cyclical pattern*, atau antara *form, matter (science), process (philosophy), and meaning (religion)*.[60]

Menurut Barbour, sebagaimana yang disampaikan oleh Amin,[61] tidak ada objektif—universal—murni (positivistik murni) dan subjektif—partikular—murni (personal murni dan menegasikan yang lain, yang biasanya dianut oleh kaum agamawan [*total subjectivism*]). Barbour kemudian menawarkan pendekatan ***intersubjective testability***—Holmes Rolston menyebutnya dengan istilah "semipermeable", sedangkan Wittgenstein menyebutnya dengan istilah *family resemblance*—[62], Amin menyebutnya

---

60 Budi Widianarko dkk., *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 8. Ada lima judul buku Fritjof Capra (semuanya versi asli dalam bahasa Inggris), yang terkait dengan relasi antara *religion and science*, yakni: 1) *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism* (London: Flamingo, 1975), telah diterjemahkan oleh Aufiya Ilhamal Hafizh, Yogyakarta: Jalasutra, 2000; 2) *The Turning Point: Science, Society, and Rising Culture* (London: Flamingo, 1982), telah diterjemahkan oleh M. Thoyibi, Yogyakarta: Jejak, 2007; 3) *Uncommon Wisdom: Conversations with Remarkable People* (London: Flamingo, 1988), telah diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo, Yogyakarta: Bentang, 2002; 4) *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter* (London: Flamingo, 1996), telah diterjemahkan oleh Saut Pasaribu, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001; dan 5) *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living* (London: Flamingo, 2002), telah diterjemahkan oleh Andya Primanda, Yogyakarta: Jalasutra, 2004.

61 Materi Matakuliah "Filsafat Ilmu" dan "Agama, Sains, dan Budaya" oleh M. Amin Abdullah tanggal 16 Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UII dan UIN Sunan Kalijaga.

62 Dalam teori terbarunya (*language game*), sebagaimana dikutip oleh Amin, Wittgenstein mengajukan teori "language game"-nya, yang agak lebih bisa menampung segala macam pengalaman manusia yang amat kaya. **Dalam teorinya tersebut, tidak ada pengalaman manusia yang perlu dicoret lagi dari daftar pengalaman manusia**

dengan istilah "interconnected". Wittgenstein, misalnya, menggunakan istilah "form of life" dan "language-game", di mana kedua istilah ini masing-masing tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya, bagaikan dua sisi mata uang.[63] Sedangkan Amin, misalnya, mengibaratkan hubungan antara "normativitas" dan "historisitas" seperti sebuah koin yang tidak bisa dipisahkan kedua sisinya.[64] Sedangkan hubungan interkoneksitas triadik antara ***religion, philosophy,*** *and* ***science***, identik dengan hubungan trikotomik antara ***subjective, intersubjective,*** *and* ***objective***, atau hubungan

---

yang *meaningful.* Semua pengalaman manusia adalah *meaningful,* termasuk di dalamnya metafisika, etika maupun agama. Hanya, wilayah permainan bahasanya yang berbeda. Wilayah permainan bahasa ilmu pengetahuan berbeda dari wilayah permainan bahasa agama. Kedua wilayah permainan bahasa ini tidak bisa dicampur aduk, apalagi kalau sampai yang satu menggeser yang lain. Ibarat orang main catur, jalannya spion adalah berbeda dari jalannya kuda. Masing-masing mempunyai wilayah keabsahannya sendiri. Jangan melamun akan adanya suatu pemahaman yang universal, yang menghilangkan warna dan ciri khas budaya masing-masing. Yang ada adalah *family resemblance*. M. Amin Abdullah, "Metode Filsafat Dalam Tinjauan Ilmu Agama: Tinjauan Pertautan antara Teori dan Praxis", dalam *al-Jami'ah,* No. 46, 1991, hlm. 85-86. Lihat juga, Ludwig Wittgenstein, *The Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), hlm. 11.

[63] Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?* (New York: Cornel University Press, 1993), hlm. 91.

[64] Keberadaan manusia itu terdiri dari dua sisi, yaitu sisi "normativitas" dan sisi "historisitas". Ini bisa diibaratkan dengana koin. Keberadaan koin tidak dapat dilihat dari hanya satu sisi saja, tetapi dalam waktu yang sama juga ada sisi lainnya. Jadi, di satu sisi ada *truth claim* dalam wilayah normatif, dan sisi lain ia adalah manusia historis yang harus didekati secara historis pula. Jika keduanya dipisahkan, sisi historisitasnya akan jatuh pada *relativisme*, dan sisi normativitasnya akan jatuh pada *absolutisme*. Jadi, ada absolusitas sekaligus relativitas ***(relatively absolute)*** dalam diri manusia (pen. hubungan keduanya seperti keping koin yang digerakkan secara sirkular). M. Amin Abdullah, "Islam Indonesia lebih Pluralistik dan Demokratis", *Jurnal al-Jami'ah,* No. 3, Vol. VI, Tahun 1995, hlm. 73.

segitiga antara ***deductive, abductive,*** *and* ***inductive***. Lihat tabel ini:

	SCIENCE	***PHILOSOPHY***	***RELIGION***
TRIANGLE	***SCIENCE*** ⟷	***Similarities Between Science and Religion:*** ⟷ ***Observation, Theory, and Inference***	⟷ ***RELIGION***
Holmes Rolston	***Causality "Experience"***	***"Semipermeable"***	***Meaning of Life "Interpretation"***
Whitehead	***"Immanen"***	***"Process" "Ingression" "Participation"***	***"Transenden"***
Ian G. Barbour	***Total Objectivism (Science-Positivistic)***	***"Intersubjective Testability"***	***Total Subjectivism (Religion-Spiritualistic)***
Wittgenstein	***Language-game***	***"Family Resemblance"***	***Form of Life***
Kim Knott	***Out-sider: Complete Observer***	***"Rapprochment": Participant as Observer and Observer as Participant***	***In-sider: Complete Participant***
Amin Abdullah	**Keilmuan Umum (Historisitas)**	**"Integrasi-Interkoneksi"**	**Keilmuan Agama (Normativitas)**
Integrasi-Interkoneksi	***Ḥaḍārah al-'Ilm*** ⟷	***Ḥaḍārah al-Falsafah*** ⟷	***Ḥaḍārah an-Naṣ***

Terkait dengan penjelasan "intersubjective testability" di atas, misalnya, khususnya dalam Bab 7, analisis Barbour berpuncak pada pertanyaan lama tetapi mendasar tentang bagaimana memahami keterlibatan subjek, individu, dalam sebuah penelitian atau studi, agar hasil penelitian atau studinya di satu sisi tidak terjebak pada dominasi subjektivitas yang niscaya akan mementahkan objektivitasnya, namun

di sisi lain tidak memungkinkan untuk berdiri sepenuhnya secara objektif lantaran subjek individu peneliti niscaya memiliki subjektivitasnya? Terkait dengan hal ini, Barbour menyatakan (terjemahan):

> "Partisipan para ahli. ... Penafsiran pengalaman memerlukan tafsiran mental dan pertimbangan personal; kontribusi subjek dan objek tidak pernah bisa dipisahkan sepenuhnya. ... perspektif kultural dan nilai individu dan gambar manusia secara tidak terhindarkan mengkondisikan pemilihan dan penafsiran data dan perumusan konsep dan teori. ... pengalaman introspektif yang berkontribusi secara tidak langsung pada pemahaman orang lain, dan bahwa usaha untuk melihat peristiwa dari kerangka referensi agen dan pengamat sangatlah berharga. Kami mempertahankan prinsip objektivitas yang ditafsirkan sebagai **keterujian intersubjektivitas** dan komitmen pada universalitas."[65]

Selanjutnya, Barbour juga menandaskan:

> "...konsep keunikan...meskipun setiap peristiwa dalam beberapa hal unik, prosedur ilmiah berusaha untuk merumuskan hukum dan teori dengan memilih pola biasa dan dapat berulang di antara banyak peristiwa."[66]

Kutipan terakhir dari statemen Barbour ialah pungkasannya:

> "...objektivitas sebagai **keterujian intersubjektivitas** yang tidak mengabaikan keterlibatan personal, dan keunikan terkait dengan konfigurasi tertentu yang tidak mengabaikan pengenalan pola yang taat hukum. **Baik subjek maupun objek berkontribusi pada pengetahuan di sebuah bidang, dan semua peristiwa bisa dianggap unik atau taat hukum.**"[67]

---

[65] Barbour, *Issues in Science and Religion,* hlm. 275-276.

[66] *Ibid*., hlm. 277.

[67] *Ibid*., hlm. 279.

Bagi Barbour, dengan berdasar tiga kutipan utama tersebut, sejatinya mempertentangan **subjektivitas** dan **objektivitas** dalam studi ilmu pengetahuan apa pun, tentu dalam skalanya yang khas pada masing-masing bidang, layaknya mengamini perkelahian lama antara **Eksistensialisme (subjektivitas)** dan **Positivisme (objektivitas).** Sikap positivitis yang ketat dengan objektivitas sama kurang produktifnya dengan sikap eksistensialis yang menyembah keunikan personal subjektif.[68] Atas dasar itulah, Barbour lalu menawarkan "peleburan bidang" antara subjektivitas dan objektivitas tersebut, melalui apa yang disebutnya sebagai: (1) objektivitas dalam **keterujian intersubjektivitas** yang tidak mengabaikan keterlibatan personal, dan (2) keunikan terkait dengan konfigurasi tertentu yang tidak mengabaikan pengenalan pola yang taat hukum.

Apa yang dimaksud Barbour dengan **keterujian intersubjektif (*intersubjective testability*)**? Tentu saja, tidak ada yang menampik kenyataan bahwa subjek peneliti memberikan pertimbangan personal yang sangat besar dalam memilih, mengevaluasi, dan menafsirkan data, yang pada gilirannya praduga dan nilainya tersebut mempengaruhi secara lebih kuat konstruksi teoritisnya. Inilah pemicu utama mengapa terjadi perbedaan-perbedaan pemahaman, penafsiran, dan bahkan doktrin di antara banyak ilmuwan meskipun mereka sedang mengkaji tema dan objek yang sama. Hal ini sepenuhnya terikat kuat pada pertimbangan-pertimbangan personal peneliti—Knott menyebutnya dengan istilah "complete participant"—, yang tentu tidak pernah bertolak dari ruang kosong. Ada faktor budaya, sosial, ekonomi, ideologi, politik, kepentingan,

---

[68] *Ibid*., hlm. 278-279.

integritas, kapasitas, hingga sejarah dan bahkan agama yang intens terlibat di dalam diri personal tersebut.[69]

Maka, sampai di sini, mudah dipahami bahwa setiap hasil penelitian apa pun dan oleh siapa pun meniscayakan potensi berbeda yang sangat besar, yang dipengaruhi oleh keterlibatan personal tersebut (*personal involvement*). Namun, di sisi lain, tentu harus dipahami dan selalu dijadikan pegangan mendasar oleh para ilmuwan bahwa kendati mereka tidak bisa bekerja tanpa keterlibatan personalnya, mereka juga harus berkomitmen tinggi pada universalitas. Apa yang dimaksud universalitas di sini? Barbour menjelaskannya dengan statemen bahwa **ilmuwan harus mampu melakukan transendensi diri yang mampu menjangkau keluar dari individualitasnya**. Ilmuwan, karenanya, harus mampu sekaligus untuk mencampakkan ketertarikan pribadi yang bisa membunuh dan mengaburkan keterbukaan diri pada ide-ide baru dalam mencari kebenaran ilmu. Inilah integritas asli ilmuwan dalam meneliti dan membangun ilmu pengetahuan. Ia harus mampu mengakui bukti yang ditemukannya meskipun bukti itu meragukan teori yang telah dirumuskannya sendiri, atau bahkan membunuh teorinya sendiri.[70]

---

[69] Kemampuan menempatkan diri sepenuhnya sebagai peneliti (*observer*) terutama untuk objek-objek penelitian yang merupakan bagian dari kehidupannya sendiri, seperti agama, hanya akan bekerja dengan baik jika mampu membangun objektivitas dan menciptakan jarak kritis objektif. Istilah "*participant-as-observer*"—Kim Knott: ***insider (complete participant and participant as observer)*** dan ***outsider (complete observer and observer as participant***)—dan "*experience-distant*" merupakan kondisi yang paling banyak disorot. Lihat, John R. Hinnels, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London: Routledge, 2005), hlm. 252.

[70] Ludwig Wittgenstein dan Peter L. Berger adalah contoh ilmuwan yang *gentle* dan penuh komitmen melakukan revisi terhadap pemikirannya di masa lalu, berdasarkan pada temuan teoritisnya di kemudian hari.

Disinilah posisi objektivitas menemukan tempatnya, sebuah kriteria empiris dan rasional sebagai tanda dari universalitas. Kriteria empiris dan rasional tersebut dengan sendirinya berperan sebagai "pengujian universalitas" dari seorang peneliti beserta segudang subjektivitasnya.[71] Barbour mengistilahkan kondisi ini sebagai "keterujian intersubjektif" (***intersubjective testability***). Jika ada seorang peneliti atau ilmuwan yang mengkonsepsikan atau menteorisasikan hasil penelitiannya sebagai sebuah ilmu pengetahuan dengan cara sepenuhnya membiarkan unsur-unsur subjektif-individualnya menguasai kesimpulan penelitiannya, maka itu belumlah memadai untuk disebut sebagai pengetahuan yang telah mengalami "keterujian intersubjektif". Sebaliknya, jika ada ilmuwan atau peneliti yang membunuh dengan sepenuhnya keterlibatan personalnya demi mengejar komitmen pada universalitas itu, maka temuan pengetahuan penelitiannya tersebut niscaya akan mengalami kehambaran lantaran kehilangan keterlibatan personalnya yang unik.

Maka metodologi ilmu pengetahuan apa pun, termasuk **studi agama, tidak patut untuk menegasi peran subjek peneliti di satu sisi dan sekaligus peran rumusan ilmiah universal di sisi lain.** Relasi integratif dua sisi inilah yang penting untuk dibangun oleh setiap peneliti,[7273] dan itulah yang ditegaskan Barbour sebagai "intersubjective testability". Tugas seorang ilmuwan atau peneliti, dengan demikian, untuk mampu mencapai **keterujian subjektif** ini, mau tidak mau, ia harus membuat "kompromi

---

[71] *bid*., hlm. 248-250.

[72] *Ibid.,* hlm. 256-270.

rasionalisme[73] dan empirisme"[74] di dalam dirinya sendiri. Bahwa, rasionalisme itu penting sebagai landasan-landasan teoritisnya, jelas hal itu ditujukan untuk memenuhi kaidah dasar keilmiahan-universalitas itu. Bahwa empirisme itu penting pula untuk membangun "keterlibatan personal", di mana subjek peneliti melakukan pengamatan-pengamatan langsung yang tentunya akan melahirkan hipotesis-hipotesis subjektif terhadap objek penelitiannya, hal itu jelas dimaksudkan untuk menemukan "nilai-nilai baru" dalam teorinya kemudian. **Sintesa rasionalisme dan empirisisme ini tampak begitu kuat digaungkan oleh Barbour dalam apa yang disebutnya sebagai "keterujian subyektif"**

---

[73] Descartes adalah tokoh yang mengganti istilah Aristoteles bahwa manusia adalah "hewan rasional" dengan gagasan tentang *benak* yang tertanam dalam *mesin* jasmani. Gagasan ini memberikan pengaruh pada para ilmuwan kealaman utamanya bahwa mereka mampu mencapai perspektif yang pada keseluruhannya objektif tentang dunia eksternal, yang secara keseluruhan meredam segala pengaruh yang sangat mungkin terdapat pada benak pengamat tentang pengetahuan yang kita capai. Lihat, Rene Descartes, *Diskursus dan Metode*, terj., (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012); Stephen Palmquis, *Pohon Filsafat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 80-81.

[74] Sebut misalnya, Thomas Hobbes yang menyatakan bahwa yang sebenarnya eksis adalah materi. Yang sebenarnya wujud adalah materi. Gagasan ini cermin dasar aliran empirisme atau realisme. Meski ini banyak ditentang, namun pengaruhnya jelas masih sangat kuat. Di hadapan Hobbes ini, patut direnungkan gagasan brilian Benedictus de Spinoza, bahwa **benak (rasio) dan badan (realism) adalah dua aspek dari sebuah realitas dasar, besar.** Realitas itu seperti sekeping uang logam dengan dua muka yang berlainan, tetapi keduanya sama-sama benar sebagai deskripsi tentang koin tersebut. Lihat, Stephen Palmquis, *Pohon*, hlm. 81-82. Dalam spektrum yang berbeda, M. Amin Abdullah juga menggunakan istilah yang sama (koin, mata uang) untuk menunjukkan kepaduan aspek Normativitas (Rasionalisme) dan Historisitas (Empirisisme) dalam studi agama, sebagai dua hal yang berbeda, namun tidak pernah bisa dipisahkan. Lihat, M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Histositas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 23.

(intersubjective testability): **suatu prosedur ilmiah dimana subjek memiliki tempat untuk terlibat intensif meski tetap harus diujikan kesimpulan-kesimpulan subjektifnya dalam teori-teori ilmiah universal.**

Keterujian subjektif atau ***intersubjective testability*** ini dijadikan "syarat" oleh Barbour untuk memenuhi prosedur ilmiah yang objektif, bahwa subjektivitas memang terlibat tetapi harus dikendalikan oleh ketaatan universalitasnya. Barbour jelas tidak sendirian dalam penggunaan sistem kerja ilmiah ini. Sebutlah misalnya ada Karl. R. Popper yang juga menggunakan istilah yang sama, "keterujian subjektif". Popper menyatakan bahwa upaya mentaati tuntutan bahwa pernyataan-pernyataan ilmiah harus objektif dan pernyataan-penyataan yang termasuk kepada basis empiris ilmu juga harus objektif (*tuntutan objektivisme*), maka ia harus bisa diuji secara intersubjektif (*tuntutan subjektivisme*). Keterujian intersubjektif selalu menyiratkan bahwa dari pernyataan-pernyataan yang diuji, dapat disimpulkan pernyataan-pernyataan lain yang dapat diuji lagi. Konsekuensinya, jika pernyataan-pernyataan dasar pada gilirannya dapat diuji secara intersubjektif, maka ***tidak boleh ada pernyataan-pernyataan pamungkas dalam ilmu pengetahuan—*** **anti finalitas (sirkular)—.** Tidak boleh ada pernyataan dalam ilmu yang tidak dapat diuji dan oleh karena itu pada prinsipnya tidak ada pernyataan yang tidak bisa dibuktikan kesalahannya, dengan cara memfalsifikasi beberapa kesimpulan yang dapat disimpulkan darinya.[75] Popper dikenal luas karenanya dengan teori falsifikasinya tersebut: sebuah hasrat metodologis untuk tidak pernah menganggap final sebuah temuan ilmiah, dengan cara terus-menerus melakukan

---

[75] Karl R. Popper, *Logika Penemuan Ilmiah*, terj., (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 31-32.

ujian terhadap keterujian intersubjektif yang menghasilkan sebuah kesimpulan, pernyataan, teori, atau ilmu. Dengan penjelasan seperti ini, hubungan antara *interconnected* (M. Amin Abdullah) dan *intersubjective testability* (Ian. G. Barbour), kedua-duanya sama-sama menghendaki adanya hubungan triadik antara pilar ***subjektivitas (ḥaḍārah an-naṣ), objektivitas (ḥaḍārah al-'ilm),*** dan ***intersubjektivitas (ḥaḍārah al-falsafah:*** *etika emansipatoris)*.

Apabila Barbour menawarkan istilah "intersubjective testability" (sirkuit jaringan verifikasi atau keterujian subjektif), maka Holmes Rolston III[76] telah mengenalkan istilah (*membrane*) "semipermeable", dan Kim Knott dengan istilah "rapproachment" (*to bring together*), sebagai upaya solutif intersubjektif guna memposisikan seorang peneliti pada *margin of appreciation* sebagai tapal batas (*border line*) antara *insider (religion)* dan *outsider (science)*.[77] Dua istilah tersebut (*intersubjective testability and semipermeable*) adalah sebagai penjembatan antara pilar "objective" (*science*) dan "subjective" (*religion*).

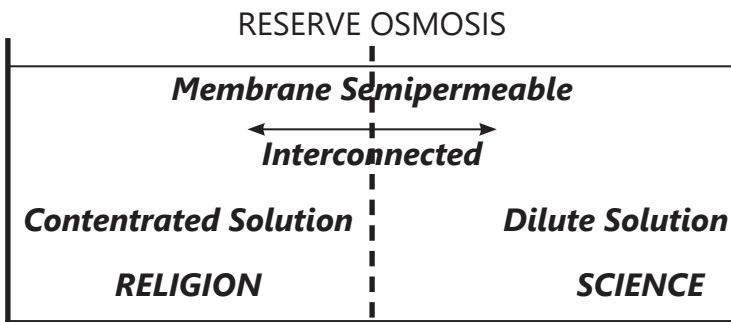
Istilah "semipermeable" sendiri, yang digunakan oleh Rolston, berasal dari disiplin ilmu Biologi. Dalam perspektif proses osmosis (adalah proses mengalirnya molekul air dari larutan berkadar garam rendah atau *dilute solution* menuju ke larutan berkadar garam tinggi atau *concentrated solution*), misalnya, ***membrane semipermeable,*** harus

[76] Holmes Roston III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: tnp., t.t.). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Tim UIN Sunan Kalijaga, lihat, Holmes Roston III, *Ilmu dan Agama: Sebuah Survai Kritis*, terj. Tim (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006).

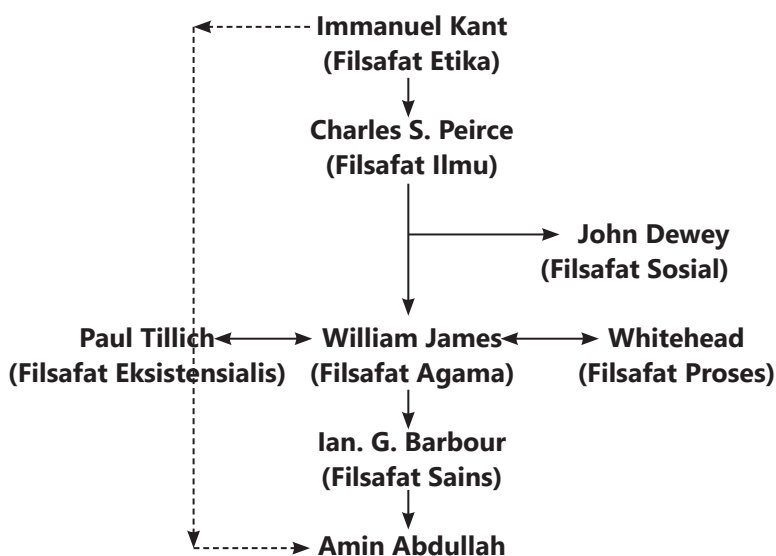
[77] Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988), hlm. 223-225.

dipahami dalam konteks adanya dua jenis larutan yang berbeda—dalam konteks ini, dua larutan tersebut adalah larutan *religion and science*—, yang kemudian diletakkan secara berdampingan dan di antara kedua jenis larutan tersebut diletakkan ***membrane semi permeable*** sebagai pembatas—dalam bahasa agama disebut dengan istilah ***barzakh***—. Pada wadah sebelah kiri disebut *concentrated solution,* yaitu larutan dengan kadar garam tinggi. Sedangkan pada wadah sebelah kanan disebut *dilute solution,* yaitu larutan dengan kadar garam rendah. Fungsi *membrane semipermeable* diletakkan di tengah kedua larutan tersebut adalah **untuk mencegah terjadinya percampuran di antara kedua larutan tersebut—**baca: integrasi**—.** *Membrane semi permeable* adalah *membrane* yang bisa dilewati oleh molekul air—*similarities between religion and science*—tetapi tidak bisa dilewati oleh molekul garam—*differences of religion and science*—.

Proses osmosis merupakan proses alamiah yang terjadi sebagai upaya untuk menyeimbangkan konsentrasi garam pada kedua sisi. Proses osmosis ini akan menyebabkan ketinggian permukaan air pada *concentrated solution* akan menjadi lebih tinggi daripada permukaan pada *dilute solution.* Secara alamiah air akan memberikan tekanan dari permukaan air yang lebih tinggi (*contentrated solution)* menuju ke permukaan air yang lebih rendah *(dilute solution).* Tekanan yang terjadi inilah yang biasa disebut sebagai *osmotic pressure*. Berdsarkan penjelasan sederhana ini, dalam proses *reserve osmosis* minimal selalu membutuhkan **dua komponen**, yaitu adanya tekanan tinggi atau ***high pressure***—mentalitas keilmuan dan mentalitas kepemimpinan—dan ***membrane semi permeable***—interkoneksitas—. Itulah alasan kenapa pada

mesin *reserve* osmosis modern, *membrane semi permeable* dan pompa tekanan tinggi (*high pressure pump*) menjadi komponen utama yang harus ada. Dengan kata lain, interkoneksitas sebagai *membrane semi permeable* harus di *push* dan di pompa dengan tekanan yang sangat tinggi, dimana *high pressure*-nya sendiri, menurut hemat penulis adalah “pimpinan perguruan tinggi setempat“ dan “ilmuan perguruan tinggi setempat“. Inilah barangkali yang saat ini belum—untuk tidak mengatakan “tidak”—terjadi di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Scaling, atau peristiwa dimana terbentuknya padatan atau endapan, yang disebabkan pertemuan antara ion posistif dan ion negatif, yang bisa menempel pada permukaan *membrane,* dapat menjadi penyebab terjadinya kebuntuan pada *membrane semi permeable*—barangkali, saat ini di UIN Sunan Kalijaga juga sedang terjadi semacam *scaling*, yang berupa endapan mentalitas materialisme dan pragmatisme—. Kebuntuan *membrane* ini diistilahkan dengan sebutan *membrane blocked*—kebuntuan penerapan pendekatan interkoneksi di UIN Yogyakarta, dengan demikian dapat disebut juga dengan istilah ***interconnected blocked***—. Secara umum, penyebab terjadinya kebuntuan *membrane* atau *interconnected blocked* dapat dikategorisasikan menjadi dua, yaitu: *scaling* dan

fouling. *Fouling* sendiri terjadi disebabkan karena adanya **beberapa zat tertentu di dalam air—**beberapa kelompok tertentu di dalam UIN**—**yang memiliki kecenderungan dapat menempel di permukaan *membrane*—**semacam mentalitas parasitisme kepentingan politik, bukan mentalitas keilmuan akademik**—. Untuk mengantisipasi serta mengatasi masalah ini, maka aspek desain ***system reserve osmosis*—**UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta "harus" membentuk semacam ***system reserve of integration-interconnection*—**menjadi sangat penting.

Terkait dengan dialog antara Teologi Kristen (*religion [theolog]*) dan *science,* di belakang Barbour ada tiga nama filosof yang selalu disebutnya dan sangat mempengaruhinya, yaitu: Paul Tillich, William James, dan Whitehead (*Process Theology*). Lihat tabel di bawah ini:

Berdasarkan tabel di atas, ada tiga filosof yang sangat mempengaruhi pemikiran Barbour, di mana pemikiran Barbour sendiri sangat mempengaruhi pemikiran

Amin. Dengan demikian secara tidak langsung, Amin juga dipengaruhi oleh ketiga pemikir tersebut di atas, yaitu: Whitehead dengan "Filsafat Proses"-nya[78]—salah satu *magnum opus* Whitehead adalah bukunya yang diterbitkan pada tahun 1978 berjudul: "Process and Reality: An Essay in Cosmology"[79]—, William James dengan "Filsafat Agamanya"—salah satu *magnum opus* James adalah bukunya yang diterbitkan pada tahun 1902 berjudul: "The Varieties of Religious Experience"[80]—, dan Paul Tillich

---

[78] Menurut Damardjati Supadjar, misalnya, dalam disertasinya yang mengangkat tentang pemikiran Whitehead, yang dimaksud dengan Filsafat Proses atau Filsafat Organisme adalah seperti: "Adanya titik itu terganatung pada garis; sementara adanya garis bergantung pada bidang; bidang pada ruang, dan seterusnya". Damardjati Supadjar, *Filsafat Ketuhanan Menurut Alfred North Whitehead* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), hlm. 2.

[79] Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Saut Pasaribu, lihat, Alfred North Whitehead, *Filsafat Proses: Proses dan Realitas Dalam Kajian Kosmologi,* terj. Saut Pasaribu (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009). Whitehead merumuskan pemikiran-pemikiran filosofisnya dengan latar belakang sebagai seorang matematikawan besar abad XX. Pemikirannya kemudian masyhur dengan nama "Filsafat Proses". Dengan "Filsafat Proses", Whitehead berpandangan bahwa benda-benda, tetumbuhan, hewan, manusia, dan semuanya yang dikenal sebagai kenyataan, selalu berkembang dinamis, terus berada dalam proses "menjadi". Filsafat ini tidak membayangkan kenyataan sebagai mesin yang statis, yang sedari awal hingga akhir hanya begitu-begitu saja. Kenyataan dipandang sebagai organisme yang hidup, yang bertumbuh dan berkembang, acap kali di luar dugaan. Gagasan tentang Filsafat Proses dicetuskan Whitehead di permulaan abad XX saat pandangan materialisme ilmiah begitu percaya diri bahwa kenyataan selalu ajeg, bahkan bisa dijinakkan dalam kerangkeng saintifik. Pandangan inilah yang menimbulkan krisis pandangan dunia modern karena dia merusak bahkan memutus hubungan harmonis antara manusia, masyarakat, alam, Tuhan dan segenap kenyataan.

[80] Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Gunawan Admiranto, lihat, William James, *The Varieties of Religious Experience: Perjumpaan dengan Tuhan (Ragam Pengalaman*

dengan "Filsafat Eksistensialisnya". (Filsafat) "Proses" sendiri, misalnya, dipahami oleh Whitehead **sebagai suatu dinamika yang menyatukan yang abstrak (rasionalisme) dengan yang kongkrit (empirisisme),** *being, process, becoming*[81]—Syahrur, misalnya, menyebutnya dengan istilah *"kainūnah" (being), "sairūrah" (process),* dan *"ṣairūrah" (becoming)*[82][83]—.

"Proses" berbeda dengan "Dialektika" ala Hegel dan Marx, misalnya. Kedua jenis dialektika, dengan unsur-unsur *tesis, antitesis* dan *sintesis,* baik yang idealis atau materialis, secara ontologis bersifat homogen. Sedangkan konsep

---

Religious Manusia, terj. Gunawan Admiranto (Bandung: Mizan, 2004). Buku ini membedah persoalan yang sangat kompleks dan subtil ini dengan menelaah pengalaman *religious* yang dialami oleh orang-orang beragama. William James, Bapak Psikologi dan filosof aliran Pragmatisme asal Amaerika Serikat, mendekati fenomena pengalaman keagamaan bukan dari sudut teoritis-filosofis yang kering, melainkan secara empiris-pragmatis. Melalui pendekatannya ini, pengalaman-pengalaman keagamaan dibiarkan menuturkan dirinya sendiri, menjadi hidup, dan apa adanya. Dengan demikian, James menunjukkan bahwa perjumpaan dengan Tuhan berlangsung bukan dalam ruang yang steril, melainkan dengan segala nuansa psikologis yang membuatanya kaya warna: cinta, rindu, ekstase, kebahagiaan, ketakjuban, dan kengerian. Kedalaman, keindahan, dan kemenyeluruhan tulisan James menjadikan buku ini sebagai buku klasik tentang pengalaman *religious* yang sulit dicari tandingannya, bahkan mungkin hingga beberapa dekade mendatang. James membedakan antara istilah *religious* dan *religion.*

[81] Whitehead, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1979), hlm. 38.

[82] Muhammad Shahrur, *Nahwa Ushulin Jadidah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar'ah (al-Wasiyyah - al-Irst - al-Qawwamah - al-Ta'addudiyyah - al-Libas)* (Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000), hlm. 27-36. *Kainūnah* atau *being* (keberadaan) adalah awal dari sesuatu yang ada; *sairūrah* (proses) adalah gerak perjalanan masa; sementara *ṣairūrah* atau *becoming* (menjadi) adalah sesuatu yang menjadi tujuan bagi "keberadaan pertama" (*al-kainūnah al-ūlā*) setelah melalui "fase berproses".

"proses" yang dikemukakan Whitehead mengandung watak heterogen, yang menyatukan hubungan *intensif-internal* dengan hubungana *ekstensif-eksternal*. Melalui proses tersebut, dimungkinkan adanya prinsip heuristika, yaitu keterbukaan bagi penemuan-penemuan atau pembaruan. Sebelum Whitehead, perintis Filsafat Organisme adalah John Locke.[83]

Dalam artikelnya yang ditulis tahun 1991 yang berjudul "Aspek Epistemologis Filsafat Islam",[8485] misalnya, Amin juga telah menjelaskan tentang pentingnya metode "proses" tersebut. Menurut Amin, satu hal yang perlu dikaji secara serius adalah mengapa para filsuf dan *mutakallimūn* lebih cenderung tertarik pada hal-hal yang "kekal", "tidak berubah-ubah"? Mengapa tidak tertarik pada "proses"? Amin kemudian memberikan contoh teologis-historis tentang Nabi Ibrahim as sendiri yang memerlukan "proses" yang panjang sebelum memperoleh keyakinan dan keimanan yang teguh. Al-Qur'an sendiri sering menekankan hubungan antara "proses" dan "kekekalan" secara dialektis.[85] Kecenderungan filsafat ilmu sekarang ini lebih menaruh perhatian pada "proses" dan bukan pada bahasan "pondasi" ilmu pengetahuan. Dalam menekankan dimensi "proses" dan "perubahan" terselip di situ ***greget* keingintahuan intelektual (*curiosity*) yang sangat tinggi dan kreativitas lebih ditekankan di sini.**

---

83 Gregory Vlastos, "Organic Categories in Whitehead's Philosophy", in Journal pf Philosophy, 1937, hlm. 353.

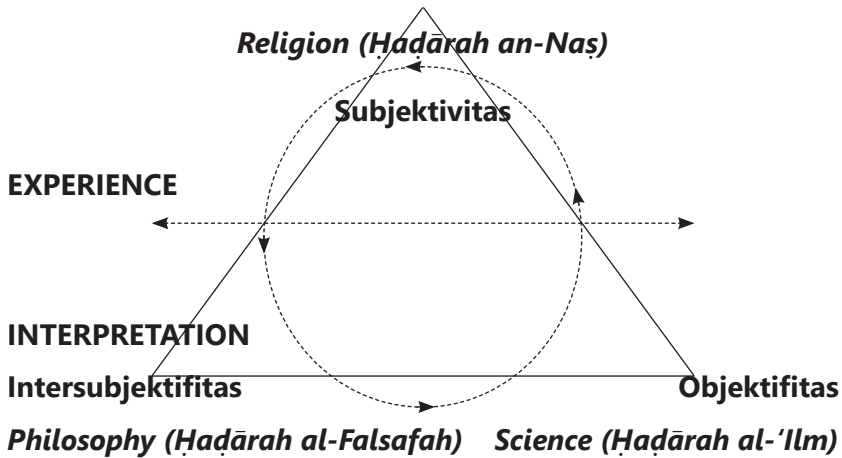
84 M. Amin Abdullah, "Aspek Epistemologi Filsafat Islam", disampaikan dalam *Simposium: Sosok dan Perspektif Filsafat Islam,* Kelompok Pengkajian Filsafat Islam, IAIN Sunan Kalijaga, Wisma Sejahtera, Yogyakarta, 28 September, 1991. Artikel ini kemudian diterbitkan oleh *Jurnal al-Jami'ah,* No. 58 Tahun 1992, hlm. 14. .

85 *Ibid.,* hlm. 15.

Hegel dan Marx	**DIALEKTIKA**	**Homogen (Diadik: Tesis, Anti Tesis, dan Sintesis) MONODISIPLINER (Antar *Natural Sciences* Saja, Antar *Social Sciences* Saja, Antar *Humanities* Saja)**
Whitehead	**PROSES**	**Heterogen (Diadik: Intensif-Internal dan Ekstensif-Eksternal) ANTARDISIPLINER (Antara *Natural Sciences* dan *Social Sciences* Saja)**
Amin Abdullah	**"PROSES-SIRKULAR"**	**Sirkularistik-Hermeneutik (Triadik: *Ḥaḍārah an-Naṣ, Ḥaḍārah al-Falsafah,* dan *Ḥaḍārah al-'Ilm)* TRANSDISIPLINER (Antara *Natural Sciences, Social Sciences,* dan *Humanities*)**

Tesis dan antitesis dalam metode "dialektika" adalah dua garus lurus yang berhadapan, kemudian bertemu dan menghasilkan sintensis.[86] Sedangkan metode "proses" menggunakan cara kerja *hermeneutical circle*.

Metode Dialektika

[86] Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra* (Bandung: Rosda, 2003), hlm. 153..

Sedangkan William James menggunakan istilah **"meliorisme"** untuk mensintesiskan antara *tough minded* dan *tender minded*. *Tough minded* lebih bersifat material *(a posteriori)*—empirisisme—, sedangkan *tender minded* bersifat *immaterial (a priori)*—rasionalisme—;[87] Paul Tillich menggunakan istilah **"correlative"** untuk mengkaitkan antara *revelation (religion)* dan *reason (science);* sedangkan Kant menggunakan istilah **"critique"** untuk mensintesiskan antara *noumena* dan *fenomena*. Jadi, jika konsep-konsep diadik dalam bingkai triadik tersebut ditabulasikan, maka hubungannya nampak sebagai berikut:

[87] *Ibid.*, hlm. 196.

Filosof	*Religion*	*Philosophy*	*Science*
Immanuel Kant (1724-1804)	*Noumena*	*Critique*	*Fenomena*
Charles S. Peirce (1839-)	*Belief (Habits of Mind)*	*Genuine Doubt*	*Inquiry*
Paul Tillich	*Revelation*	*Correlative*	*Reason*
William James (1842-1910)	*Tender Minded (A Priori)*	*Meliorisme*	*Tough Minded (A Posteriori)*
Whitehead	*Form*	*Process-Ingression*	*Matter*
Ian G. Barbour	*Subjective*	*Intersubjective-Testability*	*Objective*
Holmes Rolston	*Interpretation*	*Semipermeable*	*Experience*
Mukti Ali	*Doctriner*	*Cum*	*Scientific*
Amin Abdullah (1953-)	*Normativitas*	*"Creative Tension"*	*Historisitas*
	Ḥaḍārah an-Naṣ	*"Sirkular" Ḥaḍārah al-Falsafah*	*Ḥaḍārah al-'Ilm*
		INTEGRASI-INTERKONEKSI	

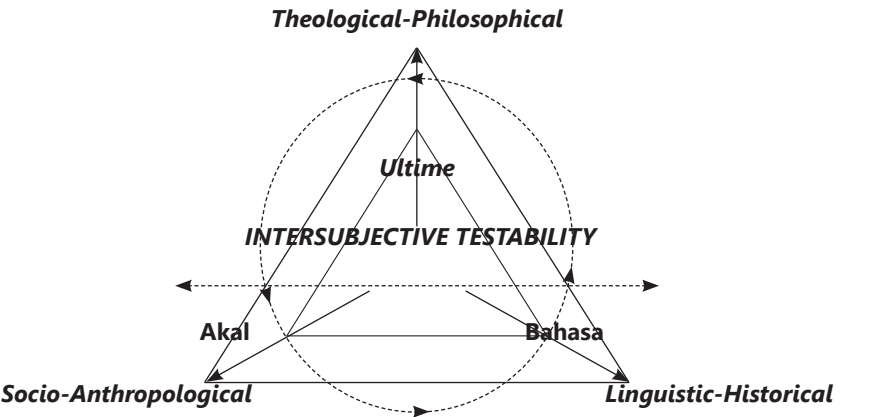
Berdasarkan gambar di atas, metode "proses" disebut juga oleh Amin dengan istilah metode "sirkular" (*hermeneutical circle*). Lihat tabel ini:

SUBJECTIVE	*INTER-SUBJECTIVE*	*OBJECTIVE*
The Word of Faith	*The Word of Rapprochment*	*The Word of Scholarship*
Belief	*Dialogis*	*Impartialitas*
Fideist/Theistic	*Reflexity*	*Objective Rationality*
Emic-Insider ←→	Sirkular "Integrasi-Interkoneksi"	←→ *Etic-Outsider*

Jika Whitehead menyebutnya dengan istilah "ingression", maka Barbour menyebutnya dengan istilah "intersubjective testability". Ada tiga peralatan penting dalam *intersubjective testability* yang ditawarkan oleh

Barbour di atas, yaitu: pengalaman ***ultime*** (*value, dogma, personal, inclusive, commitment*); **akal** (*rationality, testability, investigation, falsifikasi, shifting paradigm*); dan **bahasa** (*analogy, symbol, model*). Dengan model triadiknya, tahun 1998 dalam artikelnya yang berjudul: "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", Amin menyebutnya dengan istilah *theological-philosophical (ultime)*, *socio-anthropological (akal)*, dan *linguistic-historical (bahasa)*.[88] Lihat tabel dan gambar ini:

Barbour	*Ultime*	Bahasa	Akal
Amin Abdullah	***Theological-Philosophical*** ↔ ***(Ḥaḍārah an-Naṣ)***	***Linguistic-Historical (Ḥaḍārah al-Falsafah)*** ↔	***Socio-Anthropological (Ḥaḍārah al-'Ilm)***

Lihat gambar ini:

Menurut Barbour, alam hanya memberikan fakta (*experience*), bukan teori. Teori adalah hasil interpretasi (*interpretation*) seseorang tentang sesuatu, sehingga ia bersifat subjektif. Teori tidak hanya dihasilkan oleh logika

88 Abdullah, "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", hlm. 17.

induksi dan deduksi saja, tetapi teori bisa dihasilkan oleh logika "imajinasi kreatif" (abduksi). Jika pola ini digunakan untuk membaca proyek Islamisasi Ilmu, Ilmuisasi Islam, dan **Integrasi-Interkoneksi (I-kon),** maka dapat digambarkan sebagai berikut:

Barbour	**Subjektif *(Religion)* DEDUKSI**	**Objektif *(Science)* INDUKSI**	**Intersubjektif *(Humanities)* *CREATIVE IMAGINATION***
Islamisasi Ilmu	**DEDUKSI**		
Ilmuisasi Islam		**INDUKSI**	
Integrasi-Interkoneksi	**DEDUKSI**	**INDUKSI**	***CREATIVE IMAGINATION***
WILAYAH	**S-1 & S-2**		**S-3**

Selain kata "intersubjective testability", Barbour juga mengggunakan satu kata kunci yang lain, yaitu: "creative imagination", adalah proses kombinasi antara ide-ide dan konsep-konsep, yang dahulunya ide-ide itu terpisah antara yang satu dengan yang lain. Tujuan "imajinasi kreatif" adalah untuk menciptakan "novel combination"[89] dan "fresh configuration"—bandingkan dengan istilah "fresh ijtihad"-nya Abdullah Saeed[90] (penulis sendiri menggunakan istilah **"fresh knowledge",** bukan **"expired knowledge"**)—(*science, social sciences,* dan *humanities*), serta *"creative imagination".* Imajinasi kreatif itu adalah sebuah relasi yang saling menghubungkan antara dua atau lebih antar berbagai ilmu pengetahuan. Inilah yang disebut oleh Amin dengan istilah "interkoneksitas" (imajinasi kreatifnya M.

---

89 Barbour, *Issues,* hlm. 143.

90 Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006).

Amin Abdullah). Harus ada sintesis antara *humanities, social sciences, religious knowledge,* dan lain-lain.[91]

Menurut Whitehead (filosof yang mempengaruhi Barbour), misalnya, ketika menjelaskan tentang istilah "creativity", memaknainya sebagai alat untuk mengekspresikan pemikiran bahwa masing-masing peristiwa adalah suatu proses yang menghasilkan sesuatu yang baru (*the word creativity expresses the notion that each event is a process issuing in **novelty***).[92] Kreativitas adalah proses sebagai hasil dari kepastian-kepastian baru (*creativity is the production of new definite-ness. It is the ultimate or universal form emergence*). Kreativitas adalah hasil dari kepastian yang baru. Ia adalah bentuk kemunculan yang mutlak.[93]

Jadi, kreativitas itu mengandung konotasi *Self-Creativity* atau *Immanent Creativity.* Tentu saja kata itu juga mengandung isyarat tentang *Creator* atau "Pencipta". Pengertian *Creator* di sini mengisyaratkan juga tentang *co-creator,* artinya proses kreasi diri itu mensyaratkan suatu tindakan kerjasama antara berbagai unsur formatif. Dalam bahasa Filsafat Organisme, hal itu disebut dengan istilah ***concrescence**,* yang berarti *tumbuh bersama*—bandingkan dengan istilah **"rapprochment"-**nya ("to bring together") Kim Knott—. Menurut Whitehead: "Concrescence is useful to convey the notion of many things acquiring complete complex unity" (*concrescence* berguna untuk mengungkapkan pemikiran tentang banyak hal untuk

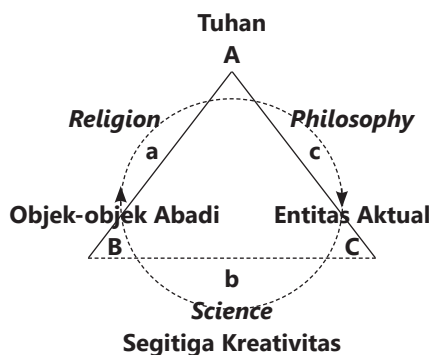
---

[91] *Ibid.,* hlm. 150. Materi Matakuliah "Filsafat Ilmu" dan "Agama, Sains, dan Budaya" oleh M. Amin Abdullah tanggal 16 Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UII dan UIN Sunan Kalijaga.

[92] Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The New Amarican Library, 1959), hlm. 237.

[93] *Ibid.*, hlm. 104.

memperoleh kesatuan kompleks yang lengkap).[94] Contoh kesatuan kebersamaan itu adalah peristiwa "Bunga-bunga kembang setaman di saat purnama sidi", di situ **terdapat kesatuan bahasa untuk pengejawantahan momentum keindahan.** Skema "Segitiga Kreativitas" dapat penulis gambarkan sebagai berikut:

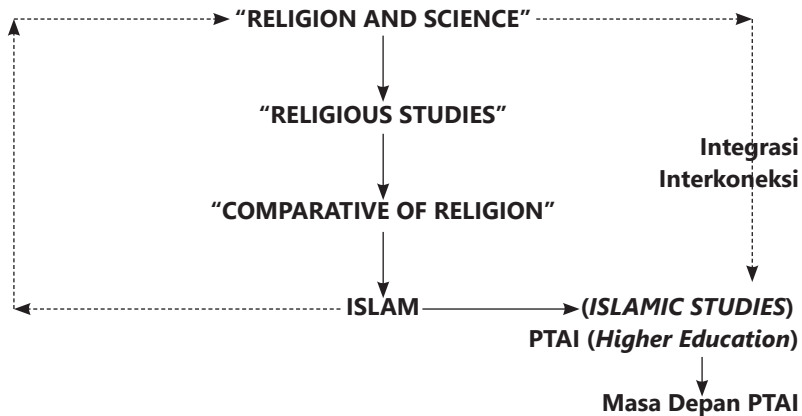
Segitiga Kreativitas

Pada skema di atas, Nama-Nama Tuhan—dalam perspektif al-Qur'an disebut dengan istilah *Asmā' al-Ḥusnā*—adalah objek-objek yang abadi, sebagai nilai-nilai yang merupakan potensi (abstrak) untuk diaktualisasikan (kongkrit). Agama atau *religion* ditunjukkan oleh sisi a (A-B). Sedangkan penelitian yang melihat kerangka entitas kedudukan entitas aktual yang temporal dalam kerangka entitas aktual yang eternal, yaitu sisi b (B-C), umpamanya berupa hukum-hukum alam, merupakan tugas Ilmu Pengetahuan. Filsafat bertugas meneliti seberapa jauh nama-nama benda mendukung Nama-Nya—Barbour menyebutnya dengan istilah "the contribution philosophy can make to the clarification of issues"[95]—. Dengan demikian keterkaitannya dengan sifat-sifat-Nya yang konsekuen,

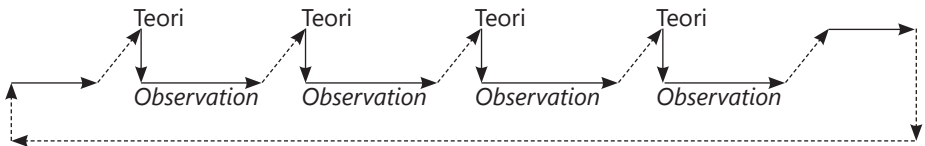
---

94 *Ibid.*, hlm. 237.

95 Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 11.

sebagai kebenaran-kebenaran ilmiah, sisi c (A-C).

Hubungan interkoneksitas antara *religion* dan *science* dapat diibaratkan seperti: "hubungan antara "gergaji" dan "palu". Suara "gergaji" dan "palu" tidak sama. Keduanya jangan saling merebut fungsi, tetapi yang penting adalah penggunaannya". Dialog antara *science and religion* tidak sama dengan *comparative of religion* (lihat pemikiran Mukti Ali tentang "Perbandingan Agama",[96] misalnya). Amin sepertinya telah merajut hubungan antara *religion and science* dan *religious studies* (lihat pemikiran Amin tentang "studi Agama", misalnya). Lihat gambar sketsa ini:

[96] Menurut Amin: "Pak Mukti Ali sebenarnya ingin mengintegrasikan antara *naql* dan *'aql,* tetapi karena artikulasinya kurang kuat, oleh sebagian pemerhatinya belum-belum sudah digeser dengan *image* kata "Perbandingan Agama". Padahal, menurut pengamatan saya (Amin), Pak Mukti tidak "membanding-bandingkan agama". Ia lebih menekankan pendekataan keagamaan yang bersifat *scientific-cum-doctriner.* Jadi, Pak Mukti Ali sebenarnya sudah melakukan pendekatan historis-sosiologis-antropologis-psikologis yang disatukan atau disintesiskan dengan pendekatan "normatif" atau "doktriner". Wilayah normatif dan historis itu harus bergandengan. M. Amin Abdullah, "Islam Indonesia lebih Pluralistik dan Demokratis", *Jurnal al-Jami'ah,* No. 3, Vol. VI, Tahun 1995, hlm. 73.

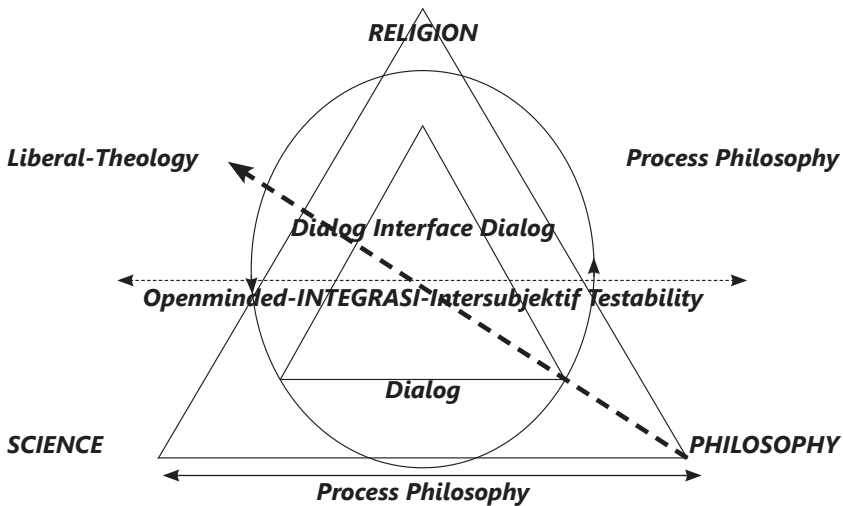
Hubungan antara *theory, observation (experience),* dan *inference*, sebagai *similarities* antara *religion and science*, juga dapat digambarkan seperti model gelombang atau evolusi pemikiran keagamaan. Perhatikan gambar ini:

Menurut Amin, masa depan PTAI ditentukan oleh model hubungan antara *religion* dan *science* (*science* dalam arti *scientific [pure science],* seperti Fisika, Biologi, Matematika, dan sebagainya, bukan *applied science*), di mana penghubung keduanya adalah *philosophy.*[97] Lihat gambar ini:

Menurut Amin, berbicara tentang Barbour, berarti berbicara juga tentang tiga konstruksi entitas sirkularistik (bukan strukturalistik seperti konsep Auguste Comte, misalnya: **mistik, ideologis,** dan **positif—**bandingkan dengan periode sejarah-nya Kuntowijoyo: **mitos, ideologi,** dan **ilmu —**;[98] ketika sampai pada tahap positif, misalnya,

---

97 Materi Matakuliah "Agama, Sains, dan Budaya" oleh M. Amin Abdullah di Pascasarjana (S-3) UIN Sunan Kalijaga, tanggal 10 Juni 2012, jam 08.00-16.00. "When we consider what religion is for mankind and what science is, it is no exaggeration to say that the future course of history depends upon the dicision of this generation as to the relations between them". Whitehead, *Science and the Modern World,* hlm. 180.

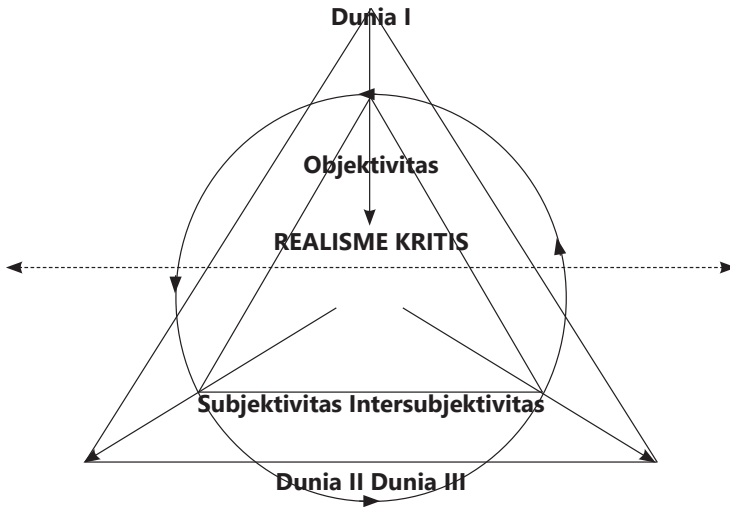
98 Kuntowijoyo, "Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu", dalam *Pidato Pengukuhan*

Comte meninggalkan dimensi mistik dan ideologi), yaitu: *religion* (sebagai jantungnya umat Islam), *science* (sebagai jantungnya Barat), dan *philosophy.* Pertemuan ketiganya—dalam ranah ontologi-metafisik—disebut dengan "imaginative creative" (bagaimana mengintegrasikan antara *religion [ḥaḍārah an-naṣ], philosophy [ḥaḍārah al-falsafah]), and science [ḥaḍārah al-'ilm]*. Bila melepaskan salah satunya disebut hegemoni, marginalisasi, otoritarianisme, dan sebagainya. Posisi *philosophy* adalah sebagai "clarification of issues", di sini adalah sebagai penghubung atau "penjembatan" antara *religion* dan *science*. Dengan demikian maka mencari bentuk hubungan triadik antara *religion, philosophy and science* adalah sebuah keniscayaan. Ketiganya berdialog dengan menggunakan pola imajinasi "creative".[99] Lihat gambar ini:

Jabatan Guru Besar Ilmu Sejarah pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, pada tanggal 21 Juli 2001.

[99] Materi kuliah "Agama, Sains, dan Budaya" oleh M. Amin Abdullah pada tanggal 9 Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Hubungan triadik antara *religion, philosophy,* dan *science/saintifik (mentalitas science: data, measurable, accountable, the principles of evidentalism, evaluation)* di atas adalah tesis utama Barbour. Berdasarkan keempat kategori hubungan antara *religion and science* yang telah disebutkan oleh Barbour di atas, yaitu: konflik, independensi, dialog, dan integrasi (integrasi adalah dialektik antara ***religion, philosophy and science*** **[Integrasi-Interkoneksi,** "Intersubjective Testability"]), ia kemudian memilih aliran "Realisme Kritis (*Metaphysic*)", untuk menghindari keterjebakan dalam empat model di atas. "Realisme Kritis" yang dimaksud Barbour adalah: **"Inquiry concerning the "most general" categories for interpreting the structure of realities"**.[100] "Realisme" bersifat objektif, sedangkan "Kritis" bersifat subjektif (realisme kritis: objective-cum-subjective; bandingkan dengan "scientific-cum-doctriner"). Amin kemudian mengembangkan model **"Realisme Kritis" ("Objective-cum-Subjective")** ala Barbour tersebut di atas menjadi **"Realisme Kritis"** ***plus*** **"ES" ([E]mpati-[S]impati),** atau hubungan antara **Objektvitas-cum (Intersubjektivitas)-Subjektivitas.** Perhatikan gambar di bawah ini (*Philosophy of Science*):[101]

[100] *Ibid.*, hlm. 3.

[101] Materi kuliah Filsafat Ilmu dengan M. Amin Abdullah di UII tanggal 12 Mei 2012.

Berdasarkan gambar di atas, hubungan dialog dan integrasi-interkoneksi berada di Dunia I, II, dan III, yaitu hubungan yang bersifat (e)mpati dan (s)impati; hubungan independensi berada di Dunia I dan II saja. Sedangkan pola konflik terjadi jika tidak dikuasainya cara berpikir model *triangle* di atas. Inilah yang disebut dengan "Realisme Kritis", yang kemudian dikembangkan oleh M. Amin Abdullah menjadi **"Realisme Kritis" *plus* "ES" ([E]mpati-[S]impati). "Realisme Kritis"**[102] ala Barbour sendiri telah **memposisikan struktur dasar agama adalah sama (*similarities*) dengan ilmu pengetahuan dalam beberapa hal atau poin, tetapi juga berbeda (*differences*) pada beberapa poin penting**.

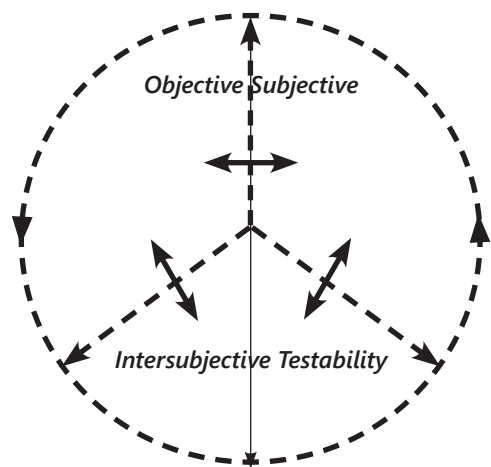
[102] Realisme Kritis adalah pandangan filosofis pengetahuan. Di satu sisi memegang bahwa adalah mungkin untuk memperoleh pengetahuan tentang dunia **eksternal** sebagaimana adanya, terlepas dari pikiran manusia atau subjektivitas. Itulah mengapa disebut realisme. Namun disisi lain menolak pandangan Realisme Naif bahwa dunia luar adalah seperti yang dirasakan. Menyadari bahwa persepsi adalah fungsi, dan dengan demikian secara mendasar ditandai oleh pikiran manusia, ia berpendapat bahwa seseorang hanya dapat memperoleh pengetahuan dari dunia luar oleh refleksi kritis pada persepsi dan dunianya. Itulah mengapa disebut kritis.

Mereka adalah bagian dari spektrum yang sama di mana kedua *layer* (fitur) subjektif sekaligus (fitur) objektif. Inilah yang disebut dengan "Intersubjektivitas" oleh M. Amin Abdullah[103]—Kim Knott menyebutnya dengan istilah "Rapprochment"—.

Amin kemudian menggunakan pendekatan antropologi untuk menjelaskan hubungan triadik antara *objektivitas, subjektivitas,* dan *intersubjektivitas* tersebut. Dalam bahasa antropologi, ada yang disebut sebagai *cultural universal,* seperti bahasa, *religi,* sains, dan sebagainya. Problemnya adalah, ketika **"cultural universal"** yang objektif tersebut masuk ke wilayah subjektivitas, maka akan terjadi klaim-klaim kebenaran. Misalnya, jika konsep "bahasa" dalam wilayah *cultural universal* tersebut masuk ke wilayah "bahasa Arab", misalnya, maka akan terjadi *truth claim,* bahwa bahasanyalah yang paling baik. Disinilah pentingnya menghadirkan wilayah yang *ketiga,* yaitu "intersubjektivitas".[104]

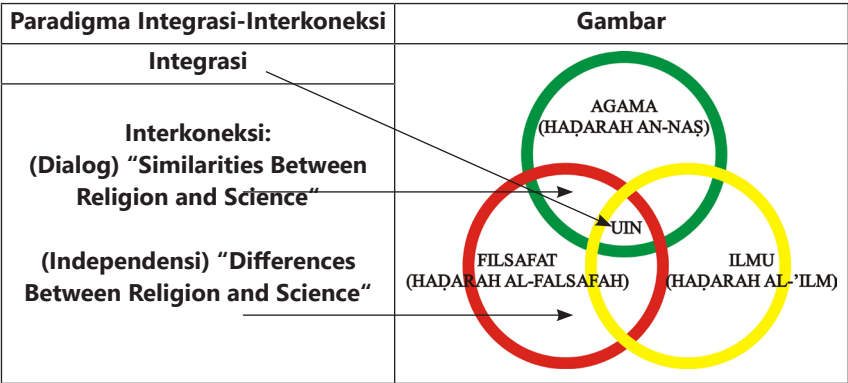
---

[103] Lihat misalnya, artikel M. Amin Abdullah yang berjudul: **"Intersubjektivitas** Keberagamaan Manusia: Membangun Budaya Damai Antar Peradaban Manusia Melalui Pendekatan Penomenologi Agama", dalam Ahmad Pattiroy (ed.), *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam* (Yogyakarta: Lemlit, 2006).

[104] Materi Matakuliah "Agama, Sains, dan Budaya" M. Amin Abdullah tanggal 3 Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Berdasarkan empat kategori hubungan antara sains dan agama yang dikemukakan oleh Barbour di atas, menurut penulis, nampaknya model (integrasi) interkoneksi (objektivitas, subjektivitas, dan intersubjektivitas) adalah model kompromi antara pola independensi dan pola dialog. Artinya, pada satu sisi, agama dan sains mempunyai karakteristik tersendiri yang tidak bisa dicampuradukkan, inilah pola independensi (*differences*); namun di sisi lain, keduanya juga dapat berdialog (*similarities*), inilah pola dialog. Perhatikan tabel dan gambar di bawah ini:

Ian G.Barbour	**M. Amin Abdullah**
Konflik	**-**
Independensi	**Interkoneksi**
Dialog	
Integrasi	**Integrasi**
	Paradigma Integrasi-Interkoneksi

Apabila model "interconnected" dibaca dengan kacamata "dialogue" dan "independence"-nya Ian G. Barbour, dan "similarities" dan "differences" antara *religion* dan *science*-nya Rolston, maka nampak dalam gambar berikut ini:

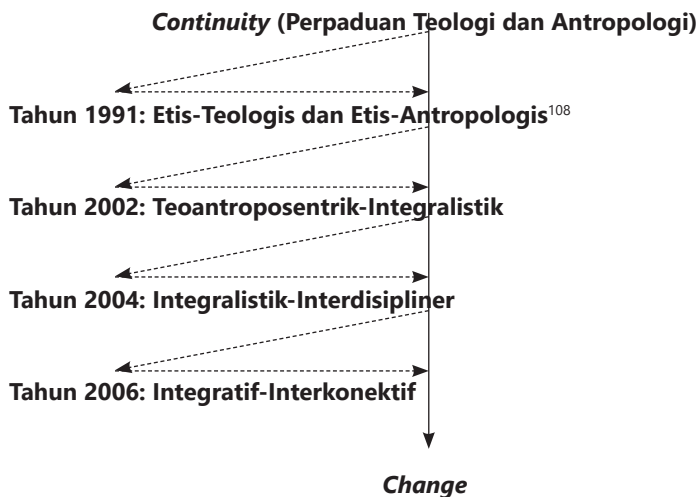
Paradigma Integrasi-Interkoneksi	Gambar
Integrasi	AGAMA (HAḌARAH AN-NAṢ) UIN FILSAFAT (HAḌARAH AL-FALSAFAH) ILMU (HAḌARAH AL-'ILM)
Interkoneksi: **(Dialog) "Similarities Between Religion and Science"** **(Independensi) "Differences Between Religion and Science"**	

Berdasarkan gambar di atas, menurut penulis, posisi "interkoneksitas"—jika dibaca dengan kacamata Barbour—berada di antara kluster dialog dan integrasi. Amin sendiri untuk pertama kalinya mengutip pendapat Barbour (secara tertulis) pada tahun 1991 dalam artikelnya yang berjudul: "Metode Filsafat Dalam Tinjauan Ilmu Agama".[105] Karya pertama Barbour yang dibaca Amin adalah *Issues in Science and Religion*.[106] Kata Amin, **"Menarik untuk mengkaji telaah Ian G. Barbour tentang kajian agama. Dalam membandingkan metode yang berlaku dalam dunia agama dan dunia ilmu pengetahuan, dia menggarisbawahi unsur "subjektivitas" dari pada agama (baca: bukan ilmu agama). Jika ditilik dari dua sudut penglihatan yang bukan tradisional, ilmu pengetahuan pada dasarnya tidak dapat menghindari unsur subjektivitas, sedangkan persyaratan agama sendiri adalah juga syarat dengan unsur subjektivitas. Dengan**

[105] M. Amin Abdullah, "Metode Filsafat dalam Tinjauan Ilmu Agama: Tinjauan Pertautan antara Teori dan Praxis", dalam *al-Jami'ah*, No. 46, Tahun 1991, hlm. 91. Makalah ini disampaikan dalam *Simposium Metodologi Penelitian Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM dan Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 27-28 Juni 1991.

[106] Barbour, *Issues in Science and Religion,* hlm. 190.

lain ungkapan, peran etika yang merubah dan memihak dan bukan metafisika yang kontemplatif *permanent-status quo,* juga digarisbawahi oleh agama. Perubahan dan pemihakan hanya bisa dimungkinkan dengan adanya aktifitas dan *kreatifitas manusia (creative imagination)* sebagai subjek serta pengandaian adanya hukum-hukum sosial yang masih bisa berubah".

Yang dimaksudkan oleh M. Amin Abdullah di atas adalah, bahwa dalam kajian mutakhir, ilmu pengetahuan ternyata tidak *value neutral*, karena ada unsur subjektivitas yang justru sarat dengan "interest", baik kepentingan politik, ekonomi, agama, dan sebagainya. Jika demikian halnya, di mana letak muatan kepentingan moral yang mengacu kepada ilmu pengetahuan? Dalam konteks ini, Amin kemudian mengutip ide Islamisasi Ilmu yang dimunculkan oleh al-Faruqi. **Menurut Amin, ide Islamisasi Ilmu ingin menekankan muatan dimensi moral dan etika dalam batang tubuh ilmu pengetahuan**. Di tahun 1991 ini, Amin juga telah menawarkan ide tentang perlunya kerangka "creative tension", dengan memasukkan unsur **etis-teologis** yang bersifat normatif dan unsur **empiris-dialogis.**[107] Perhatikan *continuity and change* pikiran Amin tentang hal ini:

[107] M. Amin Abdullah, "Dimensi Etis-Teologis dan Etis-Antropologis dalam Pembangunan Berwawasan Lingkungan", dalam *al-Jami'ah,* No. 49, Tahun 1992, hlm. 24.

Interkonektif

Dalam Kata Pengantar buku "Islamic Studies", Amin justru dengan tegas hanya menggunakan istilah **"Interkoneksitas"** saja, tanpa kata "Integrasi". Menurut Amin, "Untuk mengurangi ketegangan yang seringkali tidak produktif, penulis (Amin) menawarkan paradigma keilmuan **"Interkoneksitas"** dalam studi keislaman kontemporer di Perguruan Tinggi. Berbeda sedikit dari paradigma "Integrasi" keilmuan yang seolah-olah berharap tidak akan ada lagi ketegangan dimaksud, yakni **dengan cara meleburkan dan melumatkan yang satu ke dalam yang lainnya**—lihat misalnya, apabila dua larutan dalam peristiwa osmosis tidak diberi *membrane semipermeable*—, baik dengan cara meleburkan sisi normativitas-sakralitas keberagamaan secara menyeluruh masuk ke wilayah

[108] Disampaikan dalam *Seminar Lingkungan Hidup*, yang diselenggarakan oleh Yayasan Bina Darma, Salatiga 26-29 November 1991, dalam rangka Dies Natalis ke-35 Universitas Kristen Satya Wacana.

"historisitas-profanitas", atau sebaliknya membenamkan dan meniadakan seluruhnya sisi historisitas keberagamaan Islam ke wilayah normativitas-sakralitas tanpa *reserve,* maka penulis (Amin) menawarkan paradigma *"Interkoneksitas"*—lihat misalnya, apabila dua larutan dalam peristiwa osmosis diberi *membrane semipermeable*—, yang lebih *modest, humality,* dan *human*".[109]

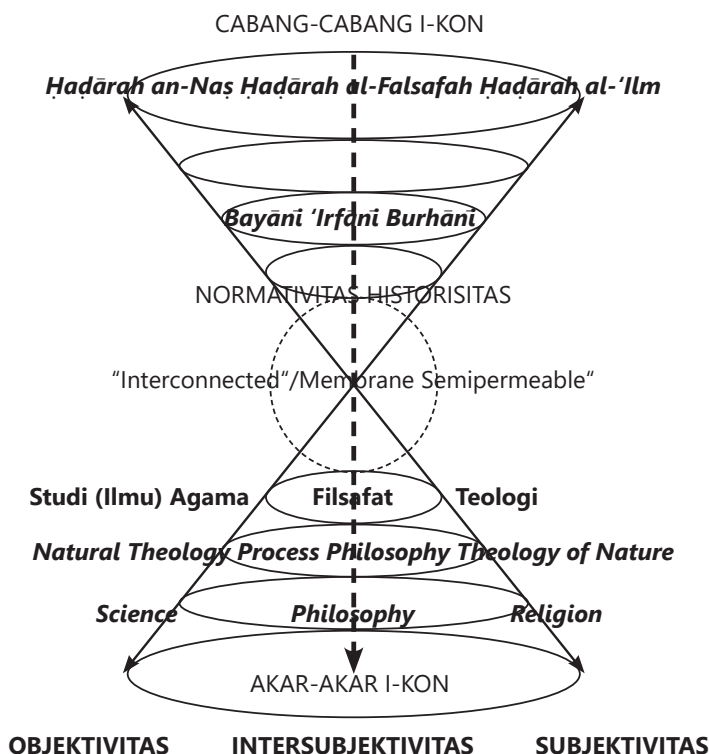
Menurut riset awal penulis, istilah **"interkoneksi"** atau **"interconnected"** sebenarnya bukanlah orisinil berasal dari Amin. Ia "sepertinya" terinspirasi—untuk tidak mengatakan menduplikasi—istilah itu dari Whitehead, melalui buku Barbour—pikiran Barbour sangat dipengaruhi oleh tiga orang filosof, yaitu: Paul Tillich, William James, dan Whitehead—yang berjudul "Issues in Science and Religion". Menurut Whitehead, sebagaimana yang dikutip oleh Barbour, bahwa kata "process" mengimplikasikan pada "perubahan temporal" dan aktivitas yang terinterkoneksi. Whitehead juga menyebut metafisikanya sebagai "Filsafat Organisme" ("The Philosophy of Organism"). Basis dasar filsafat ini menyatakan bahwa dunia bukanlah seperti "mesin", tetapi adalah seperti "organisme" *(the word "process" implies temporal change and* ***interconnected activity.*** *Whitehead also calls his metaphysics "the philosophy of organism"; the basic analogy for interpreting the world is not a machine but an organism, which is a highly integrated and dynamic pattern of independent events)*.[110] Whitehead menggunakan istilah "interkoneksi" atau "interconnected" tersebut terkait dengan hubungan antar **kosmologi,** sedangkan Amin menggunakan istilah tersebut terkait dengan hubungan

---

[109] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. vii.

[110] Barbour, *Issues in Science and Religion,* hlm. 130; Charles Hartshorne, *Reality as Social Process* (Glencoe, III: The Free Press, 1953), hlm. 12.

antara **teologi** dan **antropologi,** yang ia sebut dengan istilah **“teo-antroposentrik**-integralistik“.[111]

Dari Triple *Religion, Philosophy, and Science* ke Triple *Ḥaḍārah*

Berdasarkan gambar “Jam Pasir“ di atas, akar-akar filsafat ilmu dalam triple *ḥaḍārah,* berawal dari trialektika antara *religion, philosophy, and science*. Berdasarkan gambar di atas juga, paradigma ***interconnected/semipermeaable***

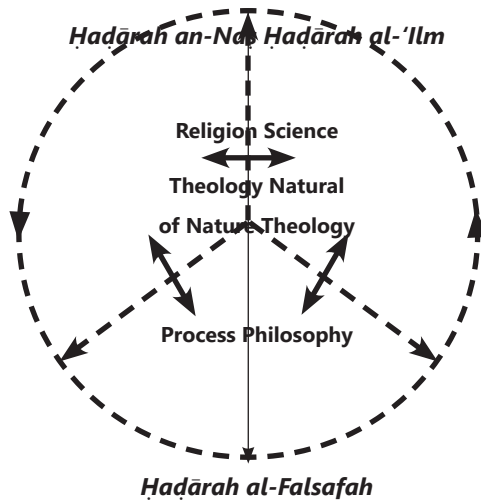
[111] M. Amin Abdullah, ”Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah **Teoantroposentrik-**Integralistik”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003).

ingin mengurangi ketegangan atau *tension* yang terjadi antara hubungan *religion* (normativitas) dan *science* (historisitas).[112] Pertentangan dan ketegangan antara *science* dan *religion* sendiri menurut Ian G. Barbour, adalah hubungan yang bertelingkah (*conflicting*) dan dalam kasus yang ekstrim barangkali bahkan bermusuhan (*hostile*)—Bishop, misalnya, menyebutnya dengan istilah "science replaces religion" dan "religion replaces science"—. Perpisahan berarti *science* dan *religion* berjalan sendiri-sendiri dengan bidang garapan, cara, dan tujuannya masing-masing tanpa saling mengganggu atau memperdulikan. Dialog atau perbincangan ialah hubungan yang saling terbuka dan saling menghormati, karena kedua belah pihak ingin memahami persamaan dan perbedaan mereka. Perpaduan atau integrasi adalah hubungan yang bertumpu pada keyakinan bahwa pada dasarnya kawasan telaah, rancangan penghampiran, dan tujuan ilmu dan agama adalah sama dan satu.[113]

Perpaduan atau integrasi (interkoneksi: dialog dan independensi) menurut Ian G. Barbour, dapat diusahakan dengan bertolak dari sisi ilmu (*Natural Theology*), atau

[112] "Jika tujuh tahun terdahulu, antara tahun 1990-1997 (Buku "Studi Agama": Normativitas atau Historisitas?)", ketegangan atau *tension* masih tampak begitu jelas antara sisi "normativitas dan "historisitas" keberagamaan di berbagai Perguruan Tinggi Agama Islam di tanah air, maka dalam kurun waktu tujuh tahun berikutnya, 1998-2005 (Buku "Islamic Studies di Perguruan Tinggi" diterbitkan tahun 2006), ketegangan dimaksud semakin berkurang. Untuk mengurangi ketegangan yang seringkali tidak produktif, penulis (Amin) menawarkan paradigma keilmuan "interkoneksitas" dalam studi keislaman kontemporer di Perguruan Tinggi". M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. vi-vii.

[113] Barbour, *Issues,* hlm. 81.

dari sisi agama (*Theology of Nature*).[114] **Alternatifnya adalah berupaya menyatukan keduanya di dalam bingkai suatu sistem kefilsafatan, misalnya *Process Philosophy* (Whitehead).** Maka Barbour sendiri secara pribadi cenderung mendukung usaha penyatuan melalui *Theology of Nature*—Bishop menyebutnya dengan istilah "religion shapes science"—yang digabungkan dengan penggunaan *Process Philosophy* secara berhati-hati. Selain itu, Barbour, juga sepakat dengan pendekatan dialog atau perbincangan. Akan tetapi, tidak jelas apakah dukungannya terhadap perpaduan atau integrasi lebih kuat, atau apakah pandangannya justru lebih berat pada dialog atau perbincangan.[115]

Menurut M. Amin Abdullah, baik pendekatan *Natural Theology* ("science shapes religion") maupun *Theology of Nature* ("religion shapes science"), belum mampu memberikan angin segar yang dapat mengantarkan

---

[114] *Ibid.*, hlm. 222.

[115] *Ibid.*, hlm. 82-94.

seseorang pada jenis pemahaman yang lebih bersifat inklusif terhadap realitas keberagaman manusia yang sangat majemuk. Pendekatan alternatif ini disebut oleh Amin dengan istilah pendekatan *al-Falsafatu al-Ūlā* atau disebut juga dengan sebutan *Fundamental Philosophy.* Amin kemudian mencoba menawarkan kerangka metodologi *Fundamental Philosophy* tersebut yang dikaitkan langsung dalam bidang studi agama-agama dan studi keislaman yang bertujuan memberikan masukan untuk pemecahan persoalan pluralitas keagamaan.[116] Metodologi itu adalah bertemunya pertemuan dan dialog kritis antara ilmu-ilmu yang berdasar pada teks-teks keagamaan ***(naql, bayānī,* subjektif),** dan ilmu-ilmu yang berdasar pada kecermatan akal pikiran dalam memahami realitas sosiologis-antropologis perkembangan kehidupan beragama era pluralitas budaya dan agama **(*'aql, burhānī,* objektif),** serta ilmu-ilmu yang lebih menyentuh kedalaman hati nurani manusia **(*qalb, 'irfani,* intersubjektif),** adalah salah satu dari sekian banyak cara yang patut dipertimbangkan dalam upaya rekonstruksi tersebut. Di sini Amin sudah mulai memasukkan unsur-unsur studi keislaman dalam studi agama-agama, terutama pengaruh dari Muhammad Abed al-Jabiri (*bayānī, 'irfānī, burhānī*).[117]

---

[116] Pendekatan ini, yang oleh Amin disebut sebagai pendekatan *al-falsafatu al-ūlā* (mengikuti sebutan al-Fārābī, Ibn Sīnā, dan aṭ-Ṭūsī dalam tradisi pemikiran muslim generasi awal yang dibedakan secara tegas dari *al-'ilm al-ilāhī (theology* atau *philosophical theology*) atau disebut juga dengan sebutan *Fundamental Philosophy* (mengikuti istilah yang digunakan oleh Wilhelm Dupre). M. Amin Abdullah, "Pentingnya Filsafat dalam Memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan", dalam *Jurnal Paramadina*, 1996, hlm. 9 dan 19.

[117] M. Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama-agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius", dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsfat,* disampaikan di hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tanggal 13 Mei

Sebagai seorang teolog-*cum*-fisikawan Kristen, atau *scientist-cum-theologian,* atau *subjectivism-cum-objectivism*[118] atau "religion shapes science"—berbeda dengan posisi Whitehead, misalnya, sebagai "science shapes religion"—Barbour dianggap sebagai salah seorang peletak dasar wacana *science* dan *religion* yang berkembang di Barat, tetapi pengaruhnya telah menyebar berkat penerjemahan buku-bukunya, termasuk di Indonesia.[119] Dari empat pandangan tipologi di atas, Ian G. Barbour, lebih berpihak pada dua pandangan terakhir, dan khususnya *integration*. Lebih khusus lagi, **integrasi Barbour, adalah *integrasi teologis.*** Teori-teori ilmiah mutakhir dicari implikasi teologinya, lalu suatu teologi baru dibangun dengan memperhatikan teologi tradisional sebagai salah satu sumbernya. Dengan demikian, "integrasi" ala Barbour, memiliki makna yang sangat spesifik, yang bertujuan menghasilkan suatu reformasi teologi dalam bentuk *theology of nature*. Barbour, membedakannya dari *natural theology,* yang tujuan utamanya untuk membuktikan kebenaran-kebenaran agama berdasarkan temuan-temuan ilmiah. Ketika berbicara tentang ***religion,*** perhatian Barbour nyaris terbatas pada ***theology of Christianity (theology of nature).*** Ketika berbicara tentang ***science (natural theology),*** perhatian Barbour terutama hanya tertumpu pada apa yang disampaikan oleh isi teori-teori paling mutakhir dalam ***natural science (pure science)***.[120] Sedangkan Amin, menurut penulis, ketika berbicara tentang *religion,* yang dimaksud adalah *Religious Studies*—bukan

---

2000, hlm. 35-36; "At-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah*, No. 39, Tahun 2001.

[118] Barbour, *When Science*, hlm. 42.

[119] Bagir, *Integrasi Ilmu,* hlm.20.

[120] *Ibid.,* hlm. 9.

hanya *Islamic Studies—,* dan ketika berbicara tentang *science,* yang dimaksud oleh Amin adalah “pure science“ dan “applied science“ sekaligus, atau antara “social sciences“ dan “natural sciences“ sekaligus. Dalam konteks studi-studi keislaman, istilah “religion“ disebut oleh Amin dengan istilah *ḥaḍārah an-naṣ,* dan istilah “science“ disebut dengan istilah *ḥaḍārah al-‘ilm.* Amin kemudian menambahkan satu pilar lagi sebagai pilar ketiga, yaitu: *ḥaḍārah al-falsafah (fundamental philosophy).* Jika Barbour, menurut penulis, bisa dimasukkan ke dalam kluster “religion shapes science“, Whitehead ke dalam kluster “science shapes science“, maka Amin (Integrasi-Interkoneksi) dapat dimasukkan ke dalam kluster “science and religion in dialogue“.

Kategorisasi triadik yang dibuat Amin di atas, yaitu antara **teologi, filsafat,** dan **studi Agama** atau *religious studies* (antropologi agama, sosiologi agama, psikologi agama, dan sebagainya), harus dibaca dalam kerangka trialektis antara *religion, philosophy,* and *science.* Ketika ketiga pilar di atas dibahasakan ulang oleh Amin ke dalam ranah *Islamic Studies,* ia merubahnya dengan trialektika antara *ḥaḍārah an-naṣ, ḥaḍārah al-falsafah,* dan *ḥaḍārah al-‘ilm.* Lihat tabulasi berikut ini:

Religion	***Philosophy***	***Science***
	Ian G. Barbour	
Theology of Nature/ Biblical Theology (Theology)-Christianity	***Fundamental Philosophy: “Clarification of Issues“***	***Natural Theology (Natural Science-Pure Science)***
↓	**M. Amin Abdullah**	↓
	Religious Studies	
Teologi ↔	**Filsafat “Proses“ (*al-Falsafah al-Ūlā*)** ↔	**Studi Agama (Sosiologi Agama, Antropologi Agama, dll)**
	Islamic Studies	
Ḥaḍārah an-Naṣ	***Ḥaḍārah al-Falsafah***	***Ḥaḍārah al-‘Ilm***

Terkait dengan tradisi filsafat "proses" ini, Amin kemudian menggunakan justifikasi teologis tentang pentingnya filsafat "proses" ini (terkait dengan sumbangannya dalam menyatupadukan antara agama dan sains) dalam artikelnya tentang "Aspek Epistemologi Filsafat Islam" yang ditulis tahun 1991.[121122] Amin kemudian mengutip kisah Nabi Ibrahim sendiri yang memerlukan "proses" yang panjang sebelum memperoleh keyakinan dan keimanan yang teguh. Setidaknya al-Qur'an selalu menghubungkan antara "proses" dan "kekekalan" secara dialektis. Hal ini perlu dikaji ulang, lantaran erat kaitannya dengan *the body of knowledge* yang ingin dikembangkan oleh manusia.[122123]

Lanjut Amin, baik secara psikologis maupun filosofis, pengertian dan pemahaman makna "proses" memang sangat berbeda dari pemahaman dan pengertian makna "berubah-ubah". Menghadapi rumus matematika yang tidak berubah-ubah, orang memang tidak dapat berbuat lain kecuali itu. Secara psikologis, kita dihadapkan kepada suatu situasi di mana tidak ada alternatif lain kecuali yang telah tersedia. Kita terpaku pada satu alternatif, pasti (*certain and indubitable*) seperti hitungan matematis dan hukum Archimedes mendapat tantangan yang kuat baik dari filsuf analitik maupun dari filsuf pragmatik.[123124]

Amin kemudian memasukkan isu kecenderuangn filsafat ilmu sekarang ini yang lebih menaruh perhatian kepada "proses", dan bukan pada bahasan "pondasi" ilmu

---

[121] M. Amin Abdullah, "Aspek Epistemologis Filsafat Islam", dalam *Simposium "Sosok dan Perspektif Filsafat Islam",* Kelompok Pengkajian Filsafat Islam, IAIN Sunan Kalijaga, Wisma Sejahtera, Yogyakarta, 28 September 1991, hlm. 17-18.

[122] *Ibid.,* hlm. 17.

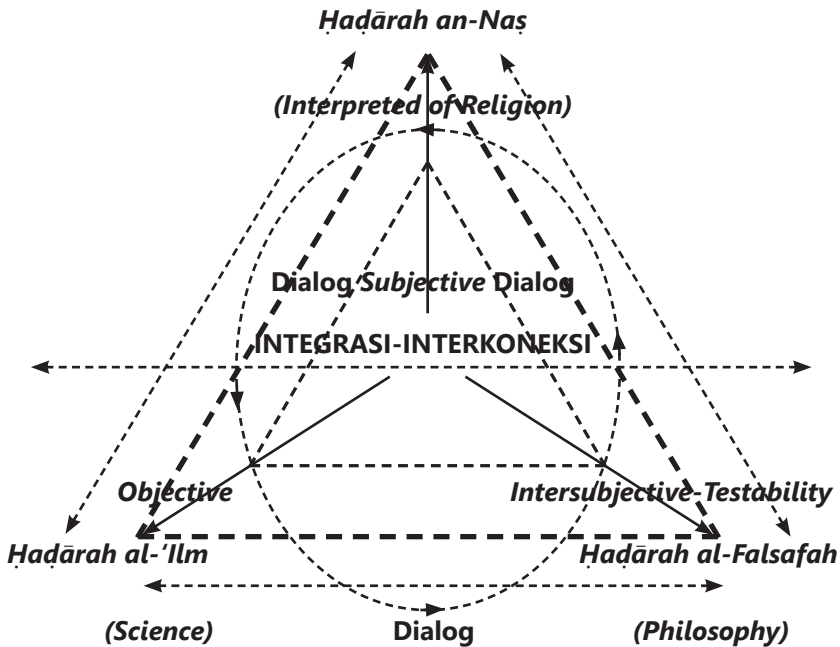
[123] *Ibid.*, hlm. 18.

pengetahuan. Pengaruh *history of science* dan *sociology of science* membuka cakrawala baru dalam persoalan ilmu pengetahuan. Adanya konsep "incommensurability", yakni tidak dapat dibandingkannya satu teori ilmu pengetahuan dengan teori yang lain, sangat menarik kalangan sejarawan ilmu pengetahuan. Amin kemudian mengutip Thomas S. Kuhn tentang "Revolusi Science". Juga adanya "revolutionary science" sebagai jalan keluar pemecahan alternatif dari rutinitas pemecahan masalah dalam wilayah "normal science", juga ikut menggiring ditinggalkannya konsepsi "tak berubah-ubah"-nya susunan dan bangunan ilmu pengetahuan.[124125] Berdasarkan penjelasan di atas, Amin berarti mengambil "jembatan" filsafat "proses" dari Barbour—Barbour dari Whitehead "philosophy of process"—, kemudian dikoneksikan dengan teori "revolutionary science" dari Thomas S. Kuhn. Bahwa, **"proses"—**identik dengan konsep **"circular"—**tersebut harus membawa ke arah "revolutionary science".

Berdasar pada alur argumen "proses" seperti itulah, menurut Amin, perkembangan ilmu agama hanya dapat dimungkinkan dengan terbentuknya kerjasama yang saling menopang antara disiplin ilmu **teologi (*ḥaḍārah an-naṣ*), filsafat (*ḥaḍārah al-falsafah*)** dan **studi agama (*ḥaḍārah al-'ilm*)** tersebut di atas, baik fungsinya sebagai "filter" terhadap akses-akses globalisasi ilmu dan budaya maupun sebagai "guiding principle" ke arah mana manusia meneruskan hidupnya dalam arus perubahan seperti ini.[125126] Jika pengaruh Barbour (hubungan antara *religion, philosophy,* dan *science:* dialogis dan integralis) terhadap model integrasi-interkoneksi (trikotomik *ḥaḍārah*) yang

[124] *Ibid.*

[125] Abdullah, *Teologi dan Filsafat*, hlm. 29.

digagas oleh Amin tersebut dapat digambarkan, maka terbentuklah model **"hermeneutical circle"** seperti ini:

Menurut Amin, "integrasi" itu berada di wilayah "mind"—dalam bahasa filsafat Aristotle disebut dengan "form"—, sedangkan "interkoneksi" berada di wilayah "reality" atau "matter". Dengan kata lain, "integrasi" berada di wilayah pemikiran, sedangkan "interkoneksi" berada di wilayah realita. Terkait dengan hal ini, Amin sepertinya juga dipengaruhi oleh model Plotinus, yang mengatakan bahwa model yang baik bagi kita untuk mencoba menemukan kembali nilai yang hilang adalah dengan berpikir *monis* (orang yang menganggap bahwa alam semesta ini merupakan satu kesatuan tunggal). Ia tidak memisahkan dunia ke dalam bidang yang berbeda dan ia mampu melihat akal dan emosi atau rasionalitas (dalam ilmu alam, humanitas dan ilmu sosial) dan pengalaman mistis terpancar

dari sumber yang sama. Perbedaan yang kita buat dari dua hal tersebut adalah perbedaan dalam pemikiran, bukan dalam realita.[126] Inilah sesungguhnya makna **Integrasi-Interkoneksi (I-kon)** yang dimaksud oleh Amin.

[126] M. Amin Abdullah, "Humanisme Religius versus Humanisme Sekuler: Menuju Sebuah Humanisme Spiritual", dalam *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 199.

Daftar Isi

BAB I

DARI FILSAFAT ILMU INTEGRASI-INTERKONEKSI MENUJU PENELITIAN INTEGRATIF-INTERKONEKTIF

Paradigma keilmuan **integratif-interkonektif (i-kon)** sangat populer di dengar terutama bagi kalangan civitas akademika UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Jargon ini tidak hanya sekedar jargon pasca peralihan IAIN Sunan Kalijaga menjadi UIN–dengan menghilangkan kata "Agama" (huruf "A" pada IAIN), hanya meninggalkan kata "Islam" (huruf "I" pada UIN)–Sunan Kalijaga pada tahun 2004, tetapi lebih dari itu menjadi *core values (***Integrasi-Interkoneksi***, ***D****edikatif*-**I***novatif,* **I***n***k***l***u***sif, Con***t***inuous* **I***mprovement*: **I-kon DI IkutI***)* dan paradigma yang akan dikembangkan oleh UIN Sunan Kalijaga yang mengisyaratkan tidak ada lagi dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum. Gagasan integratif-interkonektif (i-kon) ini muncul dari Rektor Kesembilan (ke-9) UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, yaitu: M. Amin Abdullah,[11] yang kemudian mengaplikasikannya

[1] M. Amin Abdullah lahir di Margomulyo, Tayu, Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 1953. Pada 1972, dia menamatkan pendidikan menegah di *Kulliyat al-Mu'allimīn al-Islāmiyyah* (KMI), Pesantren Gontor, Ponorogo, yang kemudian dilanjutkan dengan Program Sarjana Muda (*Bakalaureat*) pada Institut Pendidikan Darussalam (IPD)

dalam pengembangan IAIN menjadi UIN.

Gagasan dan pemikiran keilmuan yang integratif dan interkonektif ini muncul dari sebuah "kegelisahan" Amin terkait dengan tantangan perkembangan zaman yang sedemikian pesatnya yang dihadapi oleh umat Islam saat ini.[2] Teknologi yang semakin canggih sehingga tidak ada lagi sekat-sekat antar bangsa dan budaya, persoalan migrasi, revolusi IPTEK, genetika, pendidikan, hubungan antar agama, gender, HAM, dan lain sebagainya.[3] Perkembangan zaman mau tidak mau menuntut perubahan dalam segala

---

1977 di pesantren yang sama. M. Amin Abdullah dalah Guru Besar Filsafat Islam Pada Fakultas Ushuluddin IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta yang dikukuhkan pada tanggal 13 Mei 2000, menyelesaikan S1 Jurusan Perbandingan Agama di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1981, menyelesaikan studi S3 (Program Ph.D) pada METTU (Middle East Technical University), Departemen of Philosopy, Fakulty of Art and Sciences, Ankara Turki tahun 1990, dengan disertasinya, "The Idea of *Universality* of Ethical Normas in Ghazali and Kant", diterbitkan di Turki (Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992). Mengikuti program Post Doktoral di McGill University, Montreal Canada selama enam bulan (Oktober 1997s/d Februari 1998). Sejak tahun 2001 hingga tahun 2010 (10 tahun) menjabat sebagai Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dua periode berturut-turut. Sebuah karir tertinggi dalam bidang akademis, setelah sebelumnya pernah menjabat sebagai pembantu rektor I yang membawahi bidang akademik serta asisten direktur program pasca sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Amin dikenal sebagai salah satu pakar–untuk tidak menyebutnya sebagai satu-satunya–dalam *Islamic Studies* pada tahun 2000-an, setelah era Harun Nasution di IAIN/UIN Jakarta dan Mukti Ali di IAIN/UIN Yogyakarta pada tahun 80-an dan 90-an. Banyak karya-karyanya yang telah dibukukan menjadi rujukan bagi para akademisi.

[2] Kegelisahan Amin terkait dengan dikotomi ilmu dan embrio gagasan pendekatan integrasi-interkoneksi telah dituangkan dalam artikelnya tahun 1998 yang berjudul: "Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science", *al-Jami'ah* No. 61 Tahun 1998.

[3] Lihat misalnya, Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 45.

bidang tanpa tekecuali pendidikan keislaman, karena tanda adanya respon yang cepat melihat perkembangan yang ada maka kaum muslimin akan semakin jauh tertinggal dan hanya akan menjadi penonton, konsumen, bahkan korban di tengah ketatnya persaingan global[4]–Keith Ward, misalnya, menyebutkan empat tahapan, yaitu: "local, canonical, critical, and **global**"[5]–. Menghadapi tantangan era globalisasi ini, umat Islam tidak hanya sekedar butuh untuk *survive* tetapi bagaimana bisa menjadi garda depan perubahan. Hal ini kemudian dibutuhkan reorientasi pemikiran dalam pendidikan Islam dan rekonstruksi sistem kelembagaan.[6] Jika dilihat dari karya-karyanya hingga

---

[4] M. Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi", dalam artikel yang disampaikan dalam seminar nasional *Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari'ah dan Hukum*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 29 September 2012, hlm. 12; "Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam", disampaikan dalam launching STFI Sadra dan Seminar Internasional: *Peran Filsafat Islam dalam Merakit Paradigma Peradaban,* di Gedung Sucofindo Pasar Minggu, Jakarta, 12 Juli 2012, hlm. 34.

[5] Menurut Keith Ward, ada empat fase studi terhadap fenomena agama, yaityu: *local (oral), canonical (written), ctritical (reseacrh),* dan *global (teknology)*. Keith Ward, *The Case for Religion* (ttp.: Oxford Press, 2004), hlm. 45.

[6] Jika dilihat dari karya-karyanya, setidak-tidaknya ada dua pemikiran besar M. Amin Abdullah yang pada dasarnya kedua-duanya merupakan respon dari konteks dan persoalan yang sedang dihadapi oleh kaum muslimin. *Pertama* adalah persoalan pemahaman terhadap keislaman yang selama ini dipahami sebagai dogma yang baku, hal ini karena pada umumnya *normativitas* ajaran wahyu ditelaah lewat pendekatan doktrinal teologis. Pendekatan ini berangkat dari teks kitab suci yang pada akhirnya membuat corak pemahaman yang tekstualis dan skripturalis. Sedangkan disisi lain untuk melihat *historisitas* keberagamaan manusia, pendekatan sosial keagamaan digunakan melalui pendekatan historis, sosiologis, antropologis dan lain sebagainya, yang bagi kelompok pertama

dianggap reduksionis. Kedua pendekatan ini bagi M. Amin Abdullah merupakan hubungan yang seharusnya tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Kedua jenis pendekatan ini–pendekatan yang bersifat **teologis-normatif** dan pendekatan yang bersifat **historis-empiris** ini sangat diperlukan dalam melihat keberagamaan masyarakat pluralistik. Kedua pendekatan ini akan saling mengoreksi, menegur dan memperbaiki kekurangan yang ada pada kedua pendekatan tersebut. Karena pada dasarnya pendekatan apapun yang digunakan dalam studi agama tidak akan mampu menyelesaikan persoalan kemanusiaan secara sempurna. Pendekatan teologis-normatif saja akan mengantarkan masyarakat pada keterkungkungan berfikir sehingga akan muncul *truth claim* sehingga melalui pendekatan historis-empiris akan terlihat seberapa jauh aspek-aspek eksternal seperti aspek sosial, politik, dan ekonomi yang ikut bercampur dalam praktek-praktek ajaran teologis. Di sinilah, Amin berusaha merumuskan kembali penafsiran ulang agar sesuai dengan tujuan dari jiwa agama itu sendiri, dan di sisi yang lain mampu menjawab tuntutan zaman, dimana yang dibutuhkan adalah kemerdekaan berfikir, kreativitas, dan inovasi yang terus menerus dan menghindarkan keterkungkungan berfikir. **Keterkungkungan berfikir itu salah satu sebabnya adalah paradigma deduktif**, dimana meyakini kebenaran tunggal, tidak berubah, dan dijadikan pedoman mutlak manusia dalam menjalankan kehidupan dan untuk menilai realitas yang ada dengan "hukum baku" tersebut. *Kedua,* adalah paradigma keilmuan integratif-interkonektif. Paradigma ini juga dibangun sebagai respon atas persoalan masyarakat saat ini dimana era globalisasi banyak memunculkan kompleksitas persoalan kemanusiaan. Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, paradigma keilmuan integratif dan interkonektif ini merupakan tawaran yang digagas oleh M. Amin Abdullah dalam menyikapi dikotomi yang cukup tajam antara ilmu umum dan ilmu agama. Asumsi dasar yang dibangun pada paradigma ini adalah bahwa dalam memahami kompleksitas fenomena kehidupan yang dihadapi dan dijalani manusia, setiap bangunan keilmuan apapun baik ilmu agama, keilmuan sosial, humaniora, maupun kealaman tidak dapat berdiri sendiri. Kerjasama, saling membutuhkan dan bertegur sapa antar berbagai disiplin ilmu justru akan dapat memecahkan persoalan yang dihadapi oleh manusia, karena tanpa saling bekerjasama antar berbagai disiplin ilmu akan menjadikan *narrowmindedness*. Secara aksiologis, paradigma interkoneksitas menawarkan pandangan dunia manusia beragama dan ilmuwan yang baru, yang lebih terbuka, mampu membuka dialog dan

tahun 2012, setidak-tidaknya ada dua pemikiran besar seorang M. Amin Abdullah yang pada dasarnya kedua-duanya merupakan respon dari konteks dan persoalan yang sedang dihadapi oleh kaum muslimin, yaitu: dialektis **normativitas** dan **historisitas**[7]–Fazlur Rahman, misalnya, menyebutnya dengan istilah ″normative Islam″ dan ″historical Islam″; Lakatos: ″hard core″ dan ″protective belt″; Popper: ″context of justification″ dan ″context of discovery″; Kuhn: ″normal science″ dan ″revolutionary science″–dan trialektis **integratif-interkonektif**[8] (*ḥaḍārah an-naṣ, ḥaḍ ārah al-falsafah*, dan *ḥaḍārah al-'ilm*).

Jika selama ini terdapat sekat-sekat–tanpa garis ventilasi atau pori-pori basah–yang sangat tajam antara "ilmu" atau *science* dan "agama" atau *religion* dimana keduanya seolah menjadi entitas yang berdiri sendiri dan tidak bisa dipertemukan, mempunyai wilayah sendiri baik dari segi objek-formal-material, metode penelitian, kriteria kebenaran, peran yang dimainkan oleh ilmuwan hingga institusi penyelenggaranya–***religion* tidak membutuhkan *science* dan *science* tidak membutuhkan *religion;* tetapi manusia membutuhkan keduanya**–. Maka tawaran paradigma integrasi-interkoneksi (i-kon) berupaya mengurangi ketegangan-ketegangan (*tensions*) tersebut tanpa meleburkan satu sama lain tetapi berusaha mendekatkan dan mengaitkannya sehingga menjadi

---

kerjasama serta transparan. Sedangkan secara antologis, hubungan antar berbagai disiplin keilmuan menjadi semakin terbuka dan cair, meskipun blok-blok dan batas-batas wilayah antar disiplin keilmuan ini masih tetap ada.

[7] M. Amin Abdullah, *Studi Agama:* ***Normativitas atau Historisitas?*** (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

[8] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Paradigma* ***Integratif-Interkonektif*** (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 92-93.

"bertegur sapa" satu sama lain.[9]

Dalam penelitian ini, penulis berusaha untuk mendalami dan memaparkan lebih jauh, serta bagaimana implementasi paradigma integratif-interkonektif (i-kon) ini dibangun dan bagaimana relevansinya serta aplikasinya bagi penelitian dan pengembangan dalam ilmu-ilmu keagamaan, serta implikasinya ketika paradigma ini coba diterapkan (untuk "membaca") dalam bentuk sebuah penelitian yang "berbau" integrasi-interkoneksi. Apa yang terjadi selama ini adalah bentuk penelitian yang dikotomis yang cukup tajam antara keilmuan sekuler dan keilmuan agama (baca ilmu keislaman). Keduanya seolah mempunyai wilayah penelitian sendiri-sendiri dan terpisah satu sama lain. Yang satu berdiri pada wilayah (penelitian) normatif-deduktif saja, sedangkan yang satunya lagi kukuh di wilayah historisitas-induktif saja. Padahal, penelitian integrasi-interkoneksi meniscayakan bentuk penelitian yang menggunakan model ***abductive***[10] ***(deductive* + *inductive)*–intersubjektif (subjektif + objektif)–.** Hal ini juga berimplikasi pada model penelitian dan pendidikan di Indonesia yang memisahkan antara kedua jenis keilmuan ini. Ilmu-ilmu sekuler dikembangkan di perguruan tinggi umum (penelitian induktif) sementara

---

[9] *Ibid.*, hlm. ix.

[10] Menurut Amin, dalam konteks pengembangan ilmu Kalam (Teologi), misalnya, diperlukan pola pikir *abductive*. Pola pikir *abductive* lebih menekankan *the logic of discovery* dan bukannya *the logic of justification*—meminjam istilah Karl Popper—. *Abductive*—logika integrasi-interkoneksi—adalah kombinasi antara pola pikir *deductive*—logika Islamisasi Ilmu (*Religion*)—dan *inductive*—logika Ilmuisasi Islam (*Science*)—. Logika *abductive* adalah hubungan sirkularistik antara "Tuhan" yang "tanzīh" dan "tasybīh"—dalam perspektif ilmu tasawuf, wilayah *abductive* disebut dengan dimensi "barzakh"—. M. Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga", in *Al-Jami'ah*, No. 65/VI, 2000, hlm. 86.

ilmu-ilmu agama dikembangkan di perguruan tingga agama (penelitian deduktif). Perkembangan penelitian dalam ilmu-ilmu sekuler yang dikembangkan oleh perguruan tinggi umum berjalan seolah tercerabut dari nilai-nilai akar moral dan etik kehidupan manusia, sementara itu perkembangan penelitian ilmu agama yang dikembangkan oleh perguruan tinggi agama hanya menekankan pada teks-teks Islam normatif, sehingga dirasa kurang menjawab tantangan zaman. Jarak yang cukup jauh ini kemudian menjadikan kedua bidang keilmuan ini mengalami proses pertumbuhan yang tidak sehat serta membawa dampak negatif bagi pertumbuhan dan perkembangan penelitian sosial, budaya, ekonomi, politik, dan keagamaan di Indonesia.[11]

Selain dikotomi yang tajam antara kedua jenis keilmuan ini, tantangan berat yang harus dihadapi oleh masyarakat saat ini adalah perkembangan zaman yang demikian pesat. Era globalisasi yang seolah datang dengan perubahan yang cukup fundamental dimana sekat-sekat antar individu, bangsa seolah sudah tidak ada lagi (*borderless*) sehingga memunculkan kompleksitas persoalan. Paradigma integratif-interkonektif yang ditawarkan oleh M. Amin Abdullah ini merupakan jawaban dari berbagai persoalan di atas. Penelitian integrasi dan interkoneksi antar berbagai disiplin ilmu, baik dari penelitian keilmuan sekuler maupun penelitian keilmuan agama, akan menjadikan penelitian keduanya saling terkait satu sama lain, "bertegur sapa", saling mengisi kekurangan dan kelebihan satu sama lain. Dengan demikian maka ilmu agama (baca: penelitian ilmu keislaman) tidak lagi hanya berkutat pada teks-teks klasik yang bersifat normatif-deduktif, tetapi juga menyentuh pada ilmu-ilmu sosial kontemporer yang historis-induktif.

---

[11] [11] Abdullah, *Islamic Studies,* hlm. 92-94.

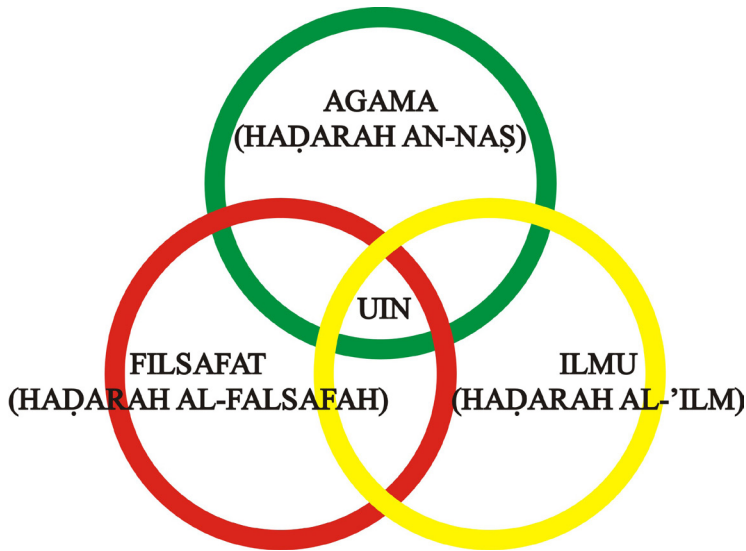
Dengan paradigma ini juga, maka tiga wilayah pokok dalam ilmu pengetahuan (*knowledge*), yakni: *natural sciences,* ***social sciences (for example: anthropology),*** dan ***humanities***[12] tidak lagi berdiri sendiri tetapi akan saling terkait satu dengan lainnya. Ketiganya juga akan menjadi

[12] Khusus yang terkait dengan perbedaan antara istilah ***social sciences*** dan ***humanities–***oleh karenanya salah satu fakultas di UIN Sunan Kalijaga disebut dengan istilah "Fakultas **Sosial** dan **Humaniora**"**–,** misalnya, Amin memberikan dua perbedaan mendasar perbedaan keduanya, yaitu: *pertama, humanities* lebih dekat kepada studi *theology* atau *'ulūm ad-đīn* pada masa lalu. Bedanya, jika ilmu-ilmu sosial dimaksudkan untuk menjelaskan fenomena keberagamaan manusia baik dilihat dari aspek sejarah, sosiologi, antropologi maupun psikologi, maka *humanities,* selain dimaksudkan untuk menambah pengetahuan tentang keadaan manusia pada seutuhnya, tetapi juga ditujukan **untuk membentuk watak atau akhlak mulia peserta didik dan untuk menuntun ke arah kebaikan masyarakat pada umumnya, tanpa membeda-bedakan latar belakang suku, agama, ras maupun etinis**; *kedua,* jika ***social sciences*** kadang disebut sebagai ***scientific studies*** terhadap fenomena keagamaan, maka dalam ***humanities*** ada unsur yang cukup menonjol, yaitu ***reflective studies.*** Dengan demikian, pilar pendekatan dan keilmuan *philosophy* sangat tampak menonjol di sini. M. Amin Abdullah, "Religious Studies In Indonesia: Rethinking atau Reinforced?", disampaikan dalam *Diskusi Publik "Rethinking Religious Studies in Indonesia",* CRCS, UGM, Yogyakarta, 26 Juni 2010, hlm. 8-9. Sedangkan menurut Umar Kayam—pemeran tokoh Presiden Soekarno dalam film G-30S/PKI—, misalnya, dalam naskah *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besarnya* pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada pada tanggal 19 Mei 1989, telah membedakan antara istilah ilmu sosial atau *social sciences* dan ilmu humaniora atau *humanites* dengan menyatakan bahwa, "Lewat ilmu sosial anda ingin memahami bagaimana jam masyarakat berdetik. Sedang lewat ilmu humaniora anda ingin memahami bagaimana manusia menginterpretasikan kehidupan lewat imaji mereka. Kedua disiplin tersebut sulit dalam arti manusia (apalagi imaji dan fantasi mereka) memang makhluk Tuhan yang paling sulit untuk ditafsirkan". Umar Kayam, "Transformasi Budaya Kita", *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada,* Diucapkan di Muka Rapat Senat Terbuka Universitas Gadjah Mada pada tanggal 19 Mei 1989, di Yogyakarta, hlm. 37.

semakin cair meski tidak akan menyatukan ketiganya, tetapi paling **tidak akan ada lagi superioritas dan inferioritas dalam keilmuan**, tidak ada lagi klaim kebenaran ilmu pengetahuan sehingga dengan paradigma ini para ilmuwan yang menekuni keilmuan ini juga akan mempunyai sikap dan cara berfikir yang berbeda dari sebelumnya.

*Ada tiga pilar trialektis dalam penelitian berparadigma integrasi-interkoneksi (i-kon), yaitu: ḥaḍārah an-naṣ (**religion**), ḥaḍārah al-falsafah (**philosophy**), dan ḥaḍārah al-'ilm (**science**). Prinsip ḥaḍārah al-'ilm–"science"*–(budaya ilmu), misalnya, yaitu ilmu-ilmu empiris yang menghasilkan, seperti sains, teknologi, sosiologi, antropologi, dan ilmu-ilmu yang terkait dengan realitas tidak lagi dapat berdiri sendiri, tetapi ia juga harus bersentuhan dengan *ḥaḍ ārah al-falsafah,* sehingga tetap memperhatikan **etika emansipatoris.** Begitu juga sebaliknya, *ḥaḍārah al-falsafah–"philosophy"*–(budaya filsafat) akan terasa kering dan gersang jika tidak terkait dengan isu-isu keagamaan yang termuat dalam budaya teks atau *ḥaḍārah an-naṣ*–"religion"–dan lebih-lebih jika menjauh dari problem-problem yang ditimbulkan dan dihadapi oleh *ḥaḍārah al-'ilm.*[13] Amin

[13] Abdullah, *Islamic Studies, h*lm. 402-403. Lihat juga misalnya ungkapan Barbour berikut ini: "**Scientist** and **theologians** have usually tried to relate science directly to religion, neglecting the contribution **philosophy** can make to the clarification of issues. On the other hand, professional philosophers have often had little contact with either the scientific or the religious community, and their abstract formulations sometimes bear little resemblance to what scientists and theologians are actually doing. The point of departure for philosophy of religion must be the worshiping community and its theological ideas, only then can philosophy serve a function both critical and relevant to religion. Similarly, philosophy of science must be based on the actual practice of scientific work". Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966), hlm. 11.

kemudian menawarkan model trialektis penelitian integratif-interkonektif yang hendaknya diaplikasikan di UIN Sunan Kalijaga–yang ia sebut dengan istilah "interconnected entities"–, seperti tampak dalam gambar ini:

Dari skema di atas tampak jelas bahwa ketiga keilmuan tersebut menjadi bentuk trialektika atau tegur sapa. Hal inilah yang menjadi salah satu–untuk tidak menyebut sebagai satu-satunya–tolak ukur signifikansi dalam penerapan penelitian integrasi-interkoneksi di UIN Sunan Kalijaga.[14] Tiga dimensi pengembangan keilmuan ini bertujuan untuk mempertemukan kembali ilmu-ilmu **modern** dan **postmodern**–"al-fikr al-islāmī dan dirāsah islāmiyah" (kluster keempat dan kelima dalam "spider web")–dengan ilmu-ilmu **pra modern** atau klasik keislaman–"'ulūm ad-dīn" (kluster ketiga dalam "spider web")–.

Paradigma integratif-interkonektif ini terlihat sangat dipengaruhi, salah satunya, oleh Abid al-Jabiri yang membagi

[14] Abdullah, *Islamic Studies,* hlm. 403.

epistemologi Islam menjadi tiga, yakni epistemologi *bayānī (religion-ḥaḍārah an-naṣ),* epistemologi *'irfānī (philosophy-ḥaḍārah al-falsafah),* dan epistemologi *burhānī (science-ḥaḍārah al-'ilm).*[15] Hubungan trialektis ketiganya, menurut Amin, berbentuk hermeneutis-sirkularistis–bukan linier dan pararel–, yang disebutnya dengan istilah ***ta'wîl al-'ilmī.***[16] Jadi, selain menggunakan pola abduktif, penelitian integratif-interkonektif, sebaiknya–untuk tidak mengatakan harus–juga menggunakan pola hermeneutis **(abduktif-hermeneutis).** Berbeda dengan Abid al-Jabiri yang melihat epistemologi *'irfānī* tidak penting dalam perkembangan pemikiran Islam, bagi M. Amin Abdullah, ketiga epistemologi seharusnya bisa berdialog dan berjalan beriringan. Selama ini epistemologi *bayānī* lebih banyak mendominasi dan bersifat hegemonik sehingga sulit untuk berdialog dengan tradisi epistemologi *'irfānī* dan *burhānī,* pola pikir *bayānī* ini akan bekembang jika melakukan trialog, mampu memahami dan mengambil manfaat sisi-sisi fundamental yang dimiliki oleh pola pikir *'irfānī* dan *burhānī.*[17] Amin sendiri menggunakan kata "etics"–baca pemikirannya tentang empat pilar **pro(f)etik*:*** *iman, value, method,*

---

[15] Epistemologi *bayānī* yang bersumber pada teks (wahyu), epistemologi *burhānī* yang bersumber pada akal dan rasio, dan epistemologi *'irfānī* yang bersumber pada pengalaman (*experience*). Lebih lanjut tentang ketiga epistemologi ini, lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: al-Markāz aṡ-Ṡaqāfi al-'Arabi, 1990); *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsat Taḥlīliyah Naqdiyyah li Naẓm al-Ma'rifah fī aṡ-Ṡaqāfah al-'Arabiyah* (Beirut: Markaz Dirāsat al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1990).

[16] M. Amin Abdullah, "At-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah*, No. 39, Tahun 2001.

[17] M. Amin Abdullah dkk, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural* (Yogyakarta: Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke 50 dan Kurnia Alam Semesta, 2002), hlm 13-14.

rationality[18]–sebagai ganti kata *'irfānī*. Karenanya hubungan yang baik antara ketiga epistemologi ini tidak dalam bentuk **pararel** ataupun **linier** tetapi dalam bentuk **sirkular.** Bentuk pararel akan melahirkan corak epistemologi yang berjalan sendiri-sendiri tanpa adanya hubungan dan persentuhan antara satu dengan yang lain. Sedangkan bentuk linier akan berasumsi bahwa salah satu dari ketiga epistemologi menjadi "primadona", sehingga sangat tergantung pada latar belakang, kecenderungan dan kepentingan pribadi atau kelompok, sedangkan dengan bentuk sirkular diharapkan masing-masing corak epistemologi keilmuan dalam Islam akan memahami kekurangan dan kelebihan masing-masing sehingga dapat mengambil manfaat dari temuan-temuan yang ditawarkan oleh tradisi keilmuan lain dalam rangka memperbaiki kekurangan yang ada.[19] Dengan kata lain, corak penelitian integrasi-interkoneksi berbentuk sirkular.

Apa yang ditawarkan oleh M. Amin Abdullah dengan paradigma integratif-interkonektif secara konseptual memang sangat relevan bagi perkembangan keilmuan islam (*Islamic Studies*), dimana dialog antar disiplin ilmu akan semakin memperkuat keilmuan Islam dalam menghadapi tantangan zaman dengan segala kompleksitas yang ada. Namun demikian, apa yang telah digagas oleh Amin Abdullah ini ketika diaplikasikan dalam bentuk penelitian, misalnya, menurut subjektifitas penulis, masih banyak para peneliti yang menginterpretasikannya secara berbeda–

---

[18] Lihat misalnya artikel M. Amin Abdullah yang berjudul: "Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma **Pro(f)etik** dalam Hukum Islam melalui Pendekatan Sistem", makalah disampaikan dalam *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik sebagai Landasan Pengembangan Pendidikan Hukum di Fakultas UII-Seri III,* Yogyakarta, 12 April 2012.

[19] Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 28-33.

untuk tidak mengatakan belum bisa–. Faktanya, setidaknya hingga saat ini (2012), belum ada *sample* kongkret yang secara eksplisit dapat disebut sebagai "contoh" yang baik sebagai penelitian integratif-interkonektif. Selama kurang lebih satu windu (8 tahun), antara tahun 2004-2012, semua peneliti dan akademisi, khususnya di civitas akademika UIN Sunan Kalijaga, sedang "mencari pola" yang tepat terkait dengan aplikasi pendekatan integrasi-interkoneksi dalam ranah penelitian. Namun demikian, bukan berarti juga tidak ada sama sekali jenis penelitian (disertasi) yang dapat dikatakan "mendekati" integrasi-interkoneksi. Misalnya, tiga penelitian disertasi dosen UIN Sunan Kalijaga berikut ini, yang dipandang dapat "mewakili" pola penelitian integrasi-interkoneksi, seperti: disertasi Koeswinarno tahun 2007 yang berjudul: "Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta"; disertasi Ali Sodiqin tahun 2008 yang berjudul: "Inkulturasi al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi Pelaksanaan Qiṣāṣ-Diyāt", dan disertasi penulis sendiri tahun 2011 yang berjudul: "Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik". Ketiga penelitian dalam disertasi ini sama-sama ingin mencoba mendialogkan antara dimensi normativitas dan dimensi historisitas, antara dimensi *religion* dan dimensi *science*, antara dimensi teks al-Qur'an dan dimensi konteks *social science*, dalam hal ini adalah antropologi.

Beragam upaya telah dilakukan, beragam diskusi dan konseptualisasi telah dijalankan dalam rangka membangun basis yang kuat untuk mengimplementasikan pendekatan integrasi-interkoneksi (I-kon) ke ranah penelitian-penelitian.[20] Berbagai diskusi yang diselenggarakan

[20] Waryani Fajar Riyanto, *Biografi Intelektual M. Amin Abdullah: Biografi Intelektual 1953*- --- (Yogyakarta: I-kon Press, 2013), hlm. 1466-1500.

seringkali memunculkan pertanyaan: "Seperti apakah model dan contoh kongkret kajian yang integratif-interkonektif (i-kon) itu?" UIN Sunan Kalijaga sendiri, beserta seluruh civitas akademikanya sebenarnya telah melahirkan berbagai naskah dan konsep akademik, termasuk penelitian kelompok, penelitian individual, dan kajian-kajian awal tentang aplikasi pendekatan ini. Berikut ini penulis tampilkan beberapa contoh penelitian, baik berupa artikel, buku, karya-karya ilmiah (disertasi), dan sebagainya yang telah mencoba menerapkan pendekatan integrasi-interkoneksi (I-kon) dengan berbagai varian keilmuannya masing-masing, mulai tahun 2004 (saat UIN Sunan Kalijaga diresmikan) hingga tahun 2012, atau selama satu windu (8 tahun): 2004-2012.

Mulai tahun 2004, semenjak IAIN Sunan Kalijaga secara resmi menjadi UIN Sunan Kalijaga, banyak bermunculan–baik dalam bentuk "mencoba" ataupun "coba-coba"–hasil-hasil penelitian tentang implementasi paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon). Dua diantaranya yang terpenting adalah: *Pertama:* "Problem Dikotomi Ilmu Dalam Islam: Upaya Integrasi Ilmu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta". Hasil penelitian Sutrisno ini menjelaskan tentang tiga macam kluster dalam menghadapi isu integrasi antara *religion* dan *science,* yaitu: Islamisasi Ilmu (al-Faruqi) yang **deduktif,** Ilmuisasi Islam (Kuntowijoyo) yang **induktif,** dan Integrasi-Interkoneksi (M. Amin Abdullah) yang **abduktif**;[21] *Kedua:* "Islamic Studies di IAIN Sunan Kalijaga dan Hubungannya Dengan Ilmu-ilmu Lain: Sebuah Kajian Menuju UIN Sunan Kalijaga". Dengan menggunakan paradigma Kuhnian–

[21] Sutrisno, "Problem Dikotomi Ilmu Dalam Islam: Upaya Integrasi Ilmu di UIN Sunan Kalijaga", *Laporan Penelitian Individual* (Yogyakarta: Lemlit, 2004), hlm. i.

normal science, anomaly, and revolutionary science–, penelitian Muzairi dkk ini ingin menawarkan perlunya ditanamkan tiga macam kesadaran dalam menghilangkan dikotomi ilmu di kalangan civitas akademika UIN, yaitu: **kesadaran interkoneksitas** (misalnya melalui matakuliah tertentu, seperti: Filsafat Ilmu, MSI, IAD, ISD, IBD); **kesadaran profesionalitas** (misalnya melalui kelompok mata kuliah MKK/mata kuliah keterampilan dan keahlian); **kesadaran liberatif, anti-otoritarianistik** (misalnya melalui kelompok mata kuliah MPK/mata kuliah pengembangan kepribadian.[22] Satu tahun berikutnya, yaitu tahun 2005 juga muncul sebuah buku yang mencoba memetakan integrasi ilmu dalam konteks pendidikan Islam, yaitu buku yang ditulis oleh Jasa Ungguh Muliawan yang berjudul: "Pendidikan Islam Integratif: Upaya Mengintegrasikan Kembali Dikotomi Ilmu dan Pendidikan Islam".[23]

Penerbitan buku: *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* tahun 2006 oleh Lemlit, misalnya, dipandang sebagai salah satu upaya untuk mengembangkan paradigma keilmuan tersebut di atas.[24] Tahun 2006, untuk merangsang *world view* tentang wacana hubungan antara *religion and science,* UIN Sunan Kalijaga menterjemahkan dua buku yang masing-masing berjudul:

---

22 Muzairi, Fahruddin Faiz, dan Zuhri, "Islamic Studies di IAIN Sunan Kalijaga Dan Hubungannya Dengan Ilmu-ilmu Lain: Sebuah Kajian Menuju UIN Sunan Kalijaga", *Laporan Penelitian Kelompok* (Yogyakarta: Lemlit, 2004), hlm. 109-110.

23 Jasa Ungguh Muliawan, *Pendidikan Islam Integratif: Upaya Mengintegrasikan Kembali Dikotomi Ilmu dan Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

24 M. Amin Abdullah, "Pendekataan Multidisipliner dalam Penelitian di Era UIN Sunan Kalijaga", dalam Dudung Abdurrahman (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Lemlit, 2006), hlm. v-vi.

"Isu Dalam Sains dan Agama", terjemahan dari buku Ian. G Barbour–dalam konteks relasi antara *religion and science,* Barbour menawarkan istilah "intersubjective testability"–yang berjudul *Issues In Science and Religion*, terbit tahun 1966; dan "Ilmu dan Agama", buku terjemahan dari "Science and Religion: A Critical Survey" karya Holmes Rolston III–dalam konteks relasi antara *religion and science,* Rolston menawarkan istilah "semipermeable"[25]–.

Tahun 2006 juga muncul buku terbitan Lemlit yang berjudul: "Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam". Buku yang berupa kumpulan tulisan ini ingin mencoba mencari format baru model penelitian integratif-interkonektif (i-kon). Di tahun yang sama, 2006, juga terbit sebuah buku dengan editor Radjasa Mu'tasim yang berjudul: "Model-model Penelitian dalam Studi Keislaman: Berbasis Integrasi-Interkoneksi", Yogyakarta: Lemlit Sunan Kalijaga, 2006.[26] Menurut penulis, buku ini tidak bisa dikatakan sebagai "contoh yang baik" terhadap implementasi paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon). Sebab, buku yang berisi kumpulan tulisan tersebut berasal dari ringkasan disertasi para penulisnya, dimana disertasi tersebut dibuat jauh hari sebelum paradigma I-kon tersebut digulirkan.

Pada tahun yang sama, yaitu 2006, terbit juga sebuah buku yang berjudul: "Sosial-Humaniora dan Sains dalam

---

[25] Terkait dengan perbedaan antara istilah "interconnected" yang digunakan oleh M. Amin Abdullah, "intersubjective testability" oleh Ian G. Barbour, dan "semipermeable" oleh Rolston, silahkan lihat artikel penulis (Waryani Fajar Riyanto) yang berjudul: "Melacak Akar-akar Filsafat Ilmu dalam Integrasi-Interkoneksi": Membaca "Interconnected" dengan Kacamata "Intersubjective Testability" dan "Semipermeable", 2012.

[26] Radjasa Mu'tasim (ed.), *Model-model Penelitian dalam Studi Keislaman: Berbasis Integrasi-Interkoneksi* (Yogyakarta: Lemlit Sunan Kalijaga, 2006).

Studi Keislaman".[27] Buku ini berisi kumpulan tulisan dari tim penulis, yang terdiri dari para ahli dengan bidang keilmuan yang berbeda, yang dipilih dari kalangan Universitas Islam Negeri (UIN) dan Perguruan Tinggi yang lain. Mereka semuanya mencoba, tepatnya diminta oleh Lemlit UIN, untuk mencari model bagaimana bentuk penelitian yang berbasis pada paradigma Integratif-Interkonektif (I-kon). Di sini para penulis mencoba mencari kerangka dasar bagaimana penelitian format baru ini dilaksanakan. Tetapi, karena masih dalam taraf permulaan, maka hasil dari ijtihad para ahli itu masih beraneka macam dan belum menemukan bentuk yang mudah dibaca. Memang, apa yang disajikan dalam buku tersebut, karena merupakan hasil kerja bareng beberapa penulis, maka kelemahan yang paling menonjol adalah dalam hal menjaga konsistensi penulisannya, baik isi maupun sistematikanya. Bahkan, masing-masing penulis memiliki pengertian yang berbeda-beda dalam menangkap maksud dari pendekatan Integratif-Interkonektif (I-kon) itu.

Masih dalam konteks implementasi Integrasi-Interkoneksi (I-kon), tahun 2007, terbit sebuah buku yang berjudul: "*Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi*".[28] Buku ini lahir untuk turut mengawal perjalanan paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) yang dimaksud. Secara definitif, buku ini memiliki dua maksud: *pertama,* menunjukkan contoh kongkret kajian-kajian yang termasuk kategori Integrasi-Interkoneksi (I-kon), setidaknya untuk meyakinkan kepada mereka yang hingga detik ini masih ragu bahwa **paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) adalah sesuatu yang "mungkin"**

[27] Dudung Abdurrahman (ed.), *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman* (Yogyakarta: Lemlit, 2006).

[28] Fakhruddin Faiz (ed.), *Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi* (Yogyakarta: Suka Press, 2007).

dalam dunia ilmiah-akademik; *kedua,* melihat sejauh mana pemahaman para civitas akademika UIN Sunan Kalijaga tentang paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) yang dimaksud hingga saat ini.

Di Tahun yang sama, yaitu 2007, Suka Press juga menerbitkan buku yang berjudul: "Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies: Mazhab Yogyakarta". Dalam rangka melacak jejak-jejak tentang pemikiran dalam memadukan kajian keislaman dengan menerapkan pendekatan multidisipliner, buku ini dihadirkan dengan mengumpulkan kembali tulisan-tulisan yang berserak di *Jurnal al-Jami'ah* dalam satu buku dengan satu tema utuh. Tulisan-tulisan yang dipilih adalah tulisan yang beraroma (filsafat ilmu) "Integrasi-Interkoneksi".[29]

Masih pada tahun 2007, Lemlit juga menerbitkan tiga buku berseri tentang "Keilmuan Integrasi-Interkoneksi Bidang Agama dan Sosial", "Keilmuan Integrasi-Interkoneksi Bidang Agama dan Kealaman", dan "Kriteria Keilmuan dan Interkoneksi Bidang Agama, Sosial, dan Kealaman". Satu lagi buku terbitan LKiS, masih terkait dengan contoh model-model penerapan paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ke dalam ranah penelitian adalah, buku yang berjudul: "Model-model Kesejahteraan Sosial Islam: Perspektif Normatif Filosofis dan Praktis". Buku "Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Sosial", misalnya, berisi kumpulan artikel (*reviewer*) yang mencoba menawarkan model-model kajian Integrasi-Interkoneksi (I-kon) antara keilmuan agama (*religious knowledge*) dan keilmuan sosial (*social sciences*).

---

[29] Munawar Ahmad dan Saptoni (peny.), *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies: Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: Suka Press, 2007), hlm. vii.

Di tahun yang sama, yaitu tahun 2007, juga terbit sebuah buku dari Lemlit yang berjudul: "Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Kealaman". Buku ini berisi tiga buah *review,* masing-masing berjudul: "Science and Religion: From Conflict To Conversation" oleh Radjasa Mu'tasim; "Pelanggaran Genetik dan Etika Lingkungan" dan "Bioetika, Bioteknologi, dan Budaya", keduanya oleh Arifah Khusnuryani. Menurut Radjasa, misalnya, dalam artikelnya tersebut di atas, ia mencoba mendudukkan konsep yang telah dikembangkan oleh Haught dan konsep Integrasi-Interkoneksi. Berbeda dengan Haught, konsep yang dikembangkan di lingkungan UIN Sunan Kalijaga dalam membingkai hubungan antara sains dan agama adalah dengan empat pendekatan: **informatif, konfirmatif, kritis,** dan **kreatif (i-k3).** Dari empat pendekatan ini tampak bahwa apa yang dikemukakan Haught baru sampai ke tahap **konfirmasi–**dalam bahasa Barbour disebut dengan istilah **"dialogue"–**dan belum "berani" melangkah ke **kritis** dan **kreatif.**[30]

Buku yang terbit tahun 2007, yang (katanya) juga senafas dengan implementasi paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) adalah yang berjudul atau bertema: "Model-model Kesejahteraan Sosial Islam: Perspektif Normatif Filosofis dan Praktis". Buku ini merupakan bagian dari (model) proses perubahan dan pengembangan bidang akademik UIN Sunan Kalijaga, di samping itu juga sebagai kelanjutan dari penulisan buku *Islam, Dakwah dan Kesejahteraan Sosial* yang telah terbit tahun 2005. Buku ini disusun senafas dengan semangat Integrasi-

---

[30] Radjasa Mu'tasim, "Science and Religion: From Conflict To Conversation", dalam Khurul Wardati (ed.), *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Kealaman* (Yogyakarta: Lemlit, 2007), hlm. 6-7.

Interkoneksi (I-kon) yang dikembangkan di UIN Sunan Kalijaga, yang secara khusus membangun integrasi antara ilmu-ilmu sosial, khususnya kesejahteraan sosial dengan dasar keislaman yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadis.[31] Menurut penulis, buku ini masih senafas dengan **"proyek ideologis"** Islamisasi Ilmu, bukan dengan **"proyek akademis"** Integrasi-Interkoneksi (I-kon).

Tahun 2008, terbit sebuah buku yang berjudul *Hadis versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil,* karya Nizar Ali.[32] Buku ini adalah hasil penelitian penulisnya selama mengikuti program *advanced research* di Kairo, Mesir, yang diselenggarakan oleh UIN Sunan Kalijaga. Dalam konteks Integrasi-Interkoneksi (I-kon), buku ini ingin mengawinkan antara tradisi hadis yang bercorak **tekstual-legalistik-normatif** dan corak pendekatan **historis-kontekstual.** Di tahun yang sama, terbit sebuah buku yang "mengaku" telah menggunakan pendekatan, bahkan paradigma interkoneksitas yang ditulis oleh Abdul Mustaqim, dengan judul: "Ilmu Ma'ānil Ḥadīṡ Paradigma Interkoneksi: Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi". Ternyata, yang dimaksud oleh Mustaqim dengan paradigma interkoneksi adalah, bersinggungannya pendekatan sosiologis, historis, dan antropologis (*social sciences*) dalam penelitian hadis. Namun, penulis buku tersebut tidak melakukan *takhrīj* hadis secara mandiri, namun sekedar mengikuti *takhrīj ḥ adīṡ* yang dilakukan oleh al-Bukhārī dan Muslīm[33]–hanya

[31] Suisyanto, Moh. Abu Suhud, dan Waryono (eds.), *Model-model Kesejahteraan Sosial Islam: Perspektif Normatif Filosofis dan Praktis* (Yogyakarta: LKiS, 2007).

[32] Nizar Ali, *Hadis versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil* (Yogyakarta: Teras, 2008).

[33] Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'ānil Ḥadīṡ Paradigma Interkoneksi: Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: Idea

sekedar "informatif", bukan wilayah "kreatif"–.

Walaupuan tidak secara eksplisit menggunakan istilah Integrasi-Interkoneksi, buku (disertasi) "Pendidikan Islam Transformatif" karya Mahmud Arif, yang diterbitkan tahun 2008, misalnya, juga menjelaskan tentang Integrasi-Interkoneksi. Menurut Arif,[34] gagasan **teo-antroposentrtik-integralistik**[35] dengan "jaring laba-laba keilmuan" agaknya merupakan pengembangan lebih lanjut dari ide pemikiran M. Amin Abdullah tentang *at-Ta'wīl al-'Ilmī*[36] yang berawal dari ide "pengayaan" *Islamic Studies*[37] menuju ke ide "reintegrasi-interkoneksi"[38] keilmuan dengan tetap menjadikan al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai inti (*hard core*)–kluster pertama dalam "spider web"–.

Lembaga Penelitian (Lemlit) UIN Sunan Kalijaga juga banyak menerbitkan jenis penelitian-penelitian yang bercorak Integrasi-Interkoneksi (I-kon). Misalnya, tahun 2009, terbit sebuah Laporan Penelitian yang berjudul: "Integrasi Gender Dalam Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Dampaknya Terhadap Mahasiswa-Mahasiswi". Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa

---

Press, 2008), hlm. 56.

34 Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 255.

35 M. Amin Abdullah, "Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah **Teoantroposentrik-Integralistik**", dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, **2003**).

36 M. Amin Abdullah, "**At-Ta'wil al-'Ilmi:** Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah*, No. 39, Tahun **2001.**

37 M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks on **The Philosophy** of **Islamic Religious Science**", *al-Jami'ah* No. 61 Tahun **1998.**

38 M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan* ***Integratif-Interkonektif*** (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, **2006**)**.**

integrasi (jender) di dalam kurikulum di UIN Sunan Kalijaga pada umumnya **belum dilakukan**.[39] Integrasi-Interkoneksi (I-kon) pada wilayah matakuliah juga telah dilakukan oleh Sahiron Syamsuddin, dengan mengkoneksikan antara *'Ulūm al-Qur'ān* dan Hermeneutika, dalam bukunya yang berjudul: "Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulum al-Qur'an". Buku ini mencoba "mendamaikan" antara Hermeneutika dan *'Ulūm al-Qur'ān.* Buku ini juga mengelaborasi aliran-aliran hermeneutika umum (modern) yang terbagi ke dalam tiga aliran besar, yakni: aliran **"objektivis",** seperti Schleiermacher; aliran **"objektivis-cum-subjectivis"** seperti Gadamer dan Gracia, dan aliran **"subjektivis"** seperti post-strukturalisme. Sahiron menunjukkan salah satu bentuk contoh interkoneksitas antara *'Ulūm al-Qur'ān* dan Hermeneutika adalah seperti teori *Double Movement*-nya Fazlur Rahman dalam penafsiran al-Qur'an, setelah ia berinteraksi dengan konsep-konsep hermeneutis yang diutarakan oleh Gadamer dan Emilio Betti. Masih menurut Sahiron, **pengejawantahan paradigma interkoneksi dan integrasi ini memang perlu terus diintensifkan untuk pengembangan disiplin-disiplin ilmu dalam kajian Islam dan untuk memperkecil atau bahkan menghilangkan dikotomi antara ilmu agama (*'Ulūm al-Qur'ān*) dan ilmu sekuler (Hermeneutika).** Namun, yang perlu dipikirkan adalah **apa, mengapa, dan bagaimana dua disiplin ilmu tertentu dapat dan seyogyanya dihubungkan, diselaraskan, dan diintegrasikan.**[40] Tahun 2010, juga

[39] Inayah Rohmaniyah, Marhumah, dan Moch. Sodik, "Integrasi Gender Dalam Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Dampaknya Terhadap Mahasiswa-Mahasiswi", dalam *Laporan Penelitian* (Yogyakarta: Lemlit, 2009), hlm. vii.

[40] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulūm al-Qur'ān* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hlm. 71.

terbit sebuah buku yang mencoba mengintegrasikan dan mengkoneksikan antara *'Ulūm al-Qur'ān* dan Hermeneutika, berjudul: "Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis".[41]

Satu tahun berikutnya, yaitu tahun 2010, terbit beberapa *Laporan Penelitian* tentang Paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon). Dua diantaranya yang terpenting adalah hasil penelitian Koeswinarno tentang: "Pemetaan Paradigma Integrasi-Interkoneksi Skripsi Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga" dan hasil penelitian Abdurrahman Assegaf dan Muh. Isnanto yang berjudul: "Muatan Keilmuan Integrasi Interkoneksi Dalam Materi Pokok dan Bahan Ajar Matakuliah Keislaman Dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta".

Menurut hasil penelitian Koeswinarno di atas, misalnya, skripsi yang berkecenderungan berparadigma integrasi (Tahun 2010) baru mencapai 55,30 persen dan interkoneksi hanya mencapai 11,77 persen. Kesimpulannya adalah, **skripsi mahasiswa UIN Sunan Kalijaga masih belum mampu menjadi ruang diskusi paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon).** Metodologi yang digunakan dalam penelitian (skripsi) pun cenderung belum menggunakan metodologi yang berbasis Integrasi-Interkoneksi (I-kon), demikian halnya dengan tema-tema penelitian. Dengan cara yang sama, **skripsi mahasiswa UIN Sunan Kalijaga dari tahun 2005-2010 masih belum mampu mengimplementasikan paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon)** dalam "maha karya" mereka dalam memperoleh derajat kesarjanaan.[42]

---

[41] Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010).

[42] Koeswinarno, "Pemetaan Paradigma Integrasi-Interkoneksi Skripsi Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga", dalam *Laporan Penelitian Unggulan* (Yogyakarta: Lemlit, 2010), hlm. 134.

Sedangkan hasil penelitian Abdurrahman Assegaf dan Isnanto secara ringkas ingin menegaskan bahwa **penerapan paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) di UIN Sunan Kalijaga belum maksimal**. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal, yaitu: **bervariasinya pemahaman para dosen tentang paradigma keilmuan Integrasi-Interkoneksi (I-kon), serta belum seluruh dosen memahami paradigma tersebut sesuai dengan yang diharapkan oleh visi dan misi UIN.** Assegaf kemudian menyarankan **agar para dosen meningkatkan wawasan tentang Integrasi-Interkoneksi (I-kon) dengan membaca buku-buku yang telah diterbitkan oleh Pokja Akademik.** Sedangkan kepada **pihak pimpinan UIN agar melakukan kajian evaluatif dan *monitoring* tentang implementasi paradigma keilmuan Integrasi-Interkoneksi secara berkelanjutan**.[43] Dengan kata lain, Assegaf ingin mengatakan bahwa integrasi-interkoneksi akan dapat berjalan dengan baik apabila ada sinergi antara kekuatan "strukturalis" dan kekuatan "akademis". Menurut penulis, apabila harus memilih keduanya, maka–dengan meminjam istilah Foucault–**"knowledge is power".**

Tahun 2011, terbit sebuah buku karya Abd. Rahman Assegaf yang berjudul: "Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan *Ḥaḍārī* Berbasis Integratif-Interkonektif".[44] Buku ini merupakan karya tulis ilmiah yang diharapkan hadir untuk mengembangkan paradigma Integrasi-

[43] Abdurrahman Assegaf dan Muh. Isnanto, "Muatan Keilmuan Integrasi-Interkoneksi Dalam Materi Pokok dan Bahan Ajar Mata-kuliah Keislaman Dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", dalam *Laporan Penelitian Unggulan* (Yogyakarta: Lemlit, 2010), hlm. vii.

[44] 'Abd. Rahman Assegaf, *Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Ḥaḍārī Berbasis Integratif-Interkonektif* (Jakarta: Rajawali Press, 2011).

Interkoneksi (I-kon). Buku ini merupakan hasil dari program *post-doktoral advanced research* yang ditulis di Malaysia atas sponsor UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2007-2008. Sebelumnya, Assegaf juga menulis tentang *Desain Riset Sosial-Keagamaan: Pendekatan Integrasi-Interkoneksi,* di mana keduanya secara rinci menjabarkan paradigma keilmuan Integrasi-Interkoneksi dalam bidang pendidikan Islam (saja) & penelitian sosial-keagamaan.[45]

Buku tersebut di atas ingin menawarkan sebuah konsep—pengembangan dari trikotomik *ḥaḍārah: ḥaḍārah an-naṣ, ḥaḍārah al-falsafah wa ḥaḍārah al-'ilm*—tentang "Pendidikan Ḥaḍārī". Menurut Assegaf, layaknya sebuah rumah, bila dibangun tanpa tiang penyangga, tidak akan tegak berdiri. Demikian pula halnya dengan **"Pendidikan Ḥaḍārī",** haruslah dibangun dengan kerangka dasar keilmuan yang kokoh dan pilar-pilar yang mampu menopang struktur keilmuannya, sekaligus menjadi ciri khas dan identitasnya, sehingga satu bangunan rumah keilmuan dapat dibedakan dari bangunan lainnya. Pilar utama bagi **Pendidikan *Ḥaḍ ārī*** dimaksud adalah: *pertama,* berpusat pada tauhid; *kedua,* berbasis akhlak; *ketiga,* menganut teori fitrah; dan *keempat,* memberdayakan fungsi masjid bagi pengembangan umat. Pilar-pilar ini saling bertautan satu sama lain lalu merangkai dalam bentuk "bilik-bilik" peradaban. Yakni peradaban teks *(ḥaḍārah an-naṣ),* peradaban falsafah *(ḥaḍārah al-falsafah)*, dan peradaban ilmu *(ḥaḍārah al-'ilm)*.[46] Buku ini tidak mengaplikasikan integrasi-interkoneksi, tetapi hanya

---

[45] M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar: Tiga Lapis Wilayah Keilmuan Pendidikan Islam Integratif-Interkonektif", dalam 'Abd. Rahman Assegaf, *Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Ḥaḍ ārī Berbasis Integratif-Interkonektif* (Jakarta: Rajawali Press, 2011), hlm. vi.

[46] *Ibid.,* hlm. 352.

menawarkan konsep tambahan yang bisa memperkuat tiga pilar *ḥaḍārah*.

Tahun 2011 juga terbit sebuah buku yang mencoba mengkoneksikan antara Hadis dan Astronomi, yaitu tulisan Syamsul Anwar dengan judul: "Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi". Seperti diakui oleh penulisanya sendiri, bahwa penyusunan buku ini adalah dalam rangka partisipasi dosen dalam pengembangan keilmuan di UIN Sunan Kalijaga berdasarkan filosofi pengembangan ilmu (integrasi-interkoneksi) yang dicanangkan universitas ini sejak perubahan dari IAIN Sunan Kalijaga menjadi UIN Sunan Kalijaga. Yang menarik adalah, di sini, Syamsul hanya menggunakan istilah "interkoneksi" saja (tidak menggunakan kata "integrasi"). Kata Syamsul, berbeda dengan **integrasi** yang bersifat **restrukturisasi, interkoneksi tidak terjadi restrukturisasi.** Pendekatan **interkoneksi** yang dimaksudkan dalam buku ini adalah **proses pengkajian dalam suatu bidang ilmu (hadis) dengan memanfaatkan data dan analisis dalam ilmu lain (astronomi) terkait di samping menggunakan data dan analisis ilmu bersangkutan sendiri dalam rangka "Komplementasi, Konfirmasi, Kontribusi,** dan **Komparasi (4 K)"**[47]**–**bandingkan dengan model **"I-K3", yaitu: "Informatif, Konfirmatif, Kritis,** dan **Kreatif"–.**

Di tahun yang sama, terbit empat buah buku dari Lemlit yang mencoba mengintegrasikan dan mengkoneksikan antara *'Ulūm al-Qur'ān* dan Hermeneutika. Editor keempat buku tersebut adalah Sahiron Syamsuddin dan Syafa'atun al-Mirzanah. Masing-masing buku tersebut berjudul: "Pemikiran Hermeneutika Dalam Tradisi Islam: Reader";

---

[47] Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011), hlm. 1-3.

"Pemikiran Hermeneutika Dalam Tradisi Islam: Reader"; "Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi (Buku 1 Tradisi Islam)"; dan "Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi (Buku 2 Tradisi Barat)".

Tahun 2011 juga telah terbit dua buah disertasi yang mencoba mengkaji implementasi paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon), yaitu tulisan Arif Budi Raharjo yang berjudul: "Gerakan Keilmuan Islam Modern: Evaluasi Keberhasilan Pembentukan Worldview Islam pada Mahasiswa Psikologi di Empat Perguruan Tinggi Islam" dan tulisan penulis sendiri yang berjudul: "Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik". Disertasi *pertama* di atas mencoba membandingkan penerapan integrasi ilmu di Program Studi Psikologi yang terdapat di empat Perguruan Tinggi Islam, yaitu: Universitas Islam Indonesia (UII), Universitas Ahmad Dahlan (UAD), Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), dan Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN Su-Ka). Disertasi ini menyimpulkan bahwa **dari segi kelembagaan pengembangan pendidikan Islam pada program studi psikologi di UIN Yogyakarta tergolong pada pola integrasi**.[48] Program studi psikologi ini hendak menyatukan

[48] Dalam skema paradigma keilmuan versi Sudarnoto (UIN Jakarta), misalnya, paradigma ini dapat dimasukkan dalam jenis integrasi ilmu yang integralistik, yakni memadukan seluruh ilmu pengetahuan dengan asumsi seluruh kebenarannya bersumber dari Allah. Tampaknya perbedaan inilah yang hendak ditonjolkan oleh UIN Jakarta yang kendatipun diakui kedua lembaga tersebut mengikuti pola integrasi-nya Barbour, tetapi terdapat perbedaan cukup signifikan pada pengasumsian hingga barangkali pada tingkat metodologis. Kusmana (ed.), *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset* (Jakarta: PPJM dan UIN Jakarta Press, t.t.), hlm. 47-62.

antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum menjadi satu kombinasi yang saling terkait (interkoneksi). UIN Yogyakarta sendiri mengidentifikasikan diri sebagai berparadigma Integrasi-Interkoneksi. Penambahan sifat "interkoneksi" pada UIN Yogyakarta ini–**integrasi-interkoneksi**–, kata Raharjo, tampaknya hendak menekankan adanya makna "kesenyawaan" yang berbeda dari spirit UIN Jakarta, misalnya, yang menekankan aspek "dialogis"–**integrasi-dialogis**–. Sifat interkoneksi ini mengikuti pola yang dirumuskan oleh M. Amin Abdullah dalam skema "jaring laba-laba" keilmuan yang dapat diterjemahkan sebagai unsur interkoneksi antar jenis, rumpun ataupun *kompartement* keilmuan.[49]

Selain disertasi "Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik", **2011**,[50] ada juga dua disertasi yang telah secara "apik" mengimplementasikan Integrasi-Interkoneksi "I-kon" (walaupun secara eksplisit tidak menggunakan istilah tersebut), yaitu: **"Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta"** yang ditulis oleh Koeswinarno, Sekolah Pascasarjana UGM, **2007,**[51] dan karya Ali Sadiqin yang berjudul **"Inkulturasi al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi Pelaksanaan Qiṣ āṣ-Diyāt",** Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, **2008.**[52]

---

[49] Arif Budi Raharjo, "Gerakan Keilmuan Islam Modern: Evaluasi Keberhasilan Pembentukan Worldview Islam pada Mahasiswa Psikologi di Empat Perguruan Tinggi Islam", dalam *Disertasi* (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), hlm. 221-222.

[50] Waryani Fajar Riyanto, "Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011).

[51] Koeswinarno, "Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta", *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UGM, 2007).

[52] Ali Sadiqin, "Inkulturasi al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi Pelaksanaan Qiṣāṣ-Diyāt", *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2008).

Munculnya pendekatan integrasi-interkoneksi adalah sebuah realitas zaman untuk menjawab masalah dikotomi ilmu. Paradigma keilmuan pun akhirnya bergerak dan bergeser, dari yang bercorak dikotomik ke integralistik–tidak ada istilah **ilmu agama** dan **ilmu umum,** yang ada adalah **ilmu**–. Istilah *paradigma* sendiri pada awalnya berkembang dalam dunia ilmu pengetahuan terutama yang kaitannya dengan filsafat ilmu pengetahuan (*philosophy of science*). Tokoh yang mengembangkan istilah tersebut dalam dunia ilmu pengetahuan adalah *Thomas S. Kuhn* dalam bukunya yang berjudul *The Structure of Scientific Revolution.*[53] Inti sari pengertian *paradigm* adalah suatu asumsi-asumsi dasar dan asumsi-asumsi teoritis yang umum (merupakan suatu sumber nilai) sehingga merupakan suatu sumber hukum-hukum, metode serta penerapan dalam ilmu pengetahuan sehingga sangat menentukan sifat, ciri serta karakter ilmu pengetahuan itu sendiri. Ada tiga kata kunci dalam *shift paradigm*, yaitu: ***normal science, anomaly***, dan ***revolutionary science.***

Munculnya buku "Structure of Scientific Revolutions" tersebut banyak mengubah persepsi orang terhadap apa yang dinamakan ilmu. Jika sebagian orang mengatakan bahwa pergerakan ilmu itu bersifat **linier-akumulatif,** maka tidak demikian halnya dalam penglihatan Kuhn. Menurut Kuhn, ilmu bergerak melalui tahapan-tahapan–pen: **sirkularistik-transformatif**–yang berpuncak pada kondisi normal dan kemudian "membusuk" karena telah digantikan oleh ilmu atau paradigma baru. Demikian selanjutnya paradigma baru mengancam paradigma lama

[53] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hlm. 49.

yang sebelumnya juga menjadi paradigm baru.[54]

Istilah *paradigma*–bedakan dengan istilah **"paradogma"**–sendiri berasal bahasa Yunani: *para deigma*, dari pada (di samping, di sebelah) dan diyakini (memperlihatkan: yang berarti: model, contoh, arketipe, ideal).[55] Beberapa pengertian paradigma: 1) cara memandang sesuatu; 2) dalam ilmu pengetahuan: model, pola, ideal. Dari model-model ini fenomena yang dipandang, dijelaskan; 3) dasar untuk menyeleksi problem-problem dan pola untuk memecahkan problem-problem riset.[56] Paradigma merupakan konstruk berpikir yang mampu menjadi wacana untuk temuan ilmiah, yang dalam konseptualisasi Kuhn: menjadi wacana untuk temuan ilmiah baru.[57] Jadi, dapat disimpulkan bahwa paradigma dapat kita gunakan di dalam ilmu sebagai model, contoh, pola yang dapat dijadikan dasar untuk menyeleksi berbagai problem-problem serta pola-pola untuk mencari dan menemukan problem-problem yang ada di dalam ilmu pengetahuan untuk memecahkan problem-problem riset. Jadi, secara singkat pengertian *paradigma* adalah keseluruhan konstelasi kepercayaan, nilai dan teknik yang dimiliki suatu komunitas ilmiah dalam memandang sesuatu (fenomena). Paradigma membantu merumuskan tentang apa yang harus di pelajari, persoalan apa yang harus dijawab dan aturan apa yang harus di ikuti dalam menginterprestasikan jawaban yang diperoleh. Disinilah pentingnya *shifting paradigms*.

---

54 *Ibid*.

55 Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 779.

56 *Ibid*.

57 Noeng Muhajir, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Rakesarasin, 2001), hlm. 177.

Masih segar dalam benak kita akan adanya *shifting paradigms*[58] dalam wacana logika dan metafisika. Pemikiran logika telah berkembang dari **logika formal** Aristoteles, **logika matematika** Descartes, **logika transendental** Kant, hingga **logika simbolik** Peirce. Dalam metafisika juga terjadi letupan ide-ide dari *being qua being* (rasionalisme), *being as a perceived being* (empirisme), *being nothing and becoming* (fenomonologi), *being and time* (eksistensialisme), hingga *being as process* (pragmatisme).[59] Integrasi-interkoneksi (I-kon) nampaknya ingin menggunakan **logika integral,** dengan menggabungkan antara ide-ide *being qua being* (rasionalisme) dan *being as a perceived being* (empirisme), atau menggabungkan antara dimensi teologis-deduktif dan dimensi antropologis-induktif, yang disebut dengan istilah **teo-antroposentrik-integralistik (abduktif).**

Terkait dengan perubahan paradigma keilmuan yang terjadi di UIN Sunan Kalijaga, misalnya, mulai dari paradigma atomistik hingga menuju ke paradigma integralistik, dapat dibagi menjadi empat (4) fase perkembangan antara hubungan *Islamic Studies* dan Institusi Pendidikan Tinggi Agama, yaitu: *fase pertama* (pra-1950), *fase kedua* (1951-1975), *fase ketiga* (1976-1995), dan *fase keempat* (1996-sekarang).[60] Lihat gambar-gambar ini:

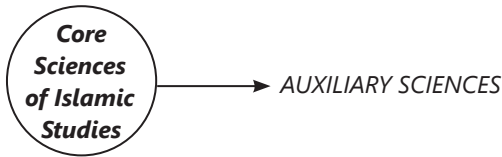
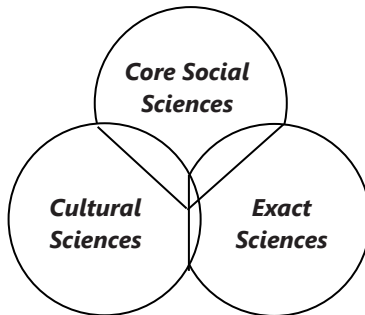
---

58 *Shifting paradigms* adalah istilah yang cocok untuk menggambarkan terjadinya dimensi kreatif pemikiran manusia dalam bingkai kefilsafatan.

59 Lihat, A.C Ewing, *Persoalan-persoalan Mendasar Filsafat,* terj. Uzair Fauzan dan Rika Iffati Farikha (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 11-14; Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), hlm. 11.

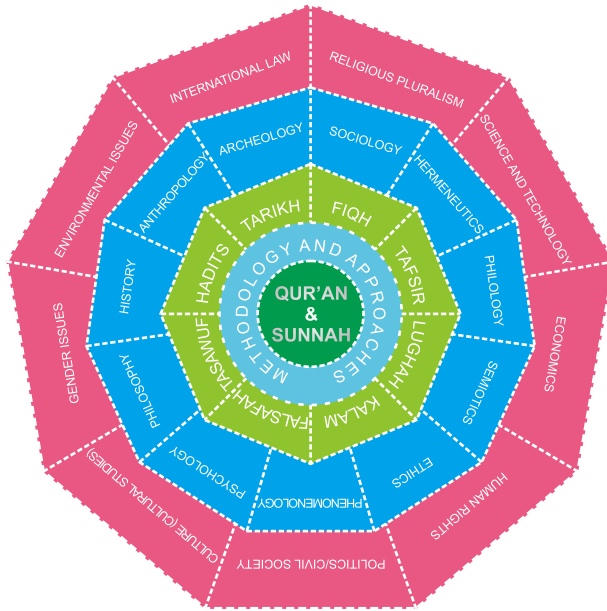
60 M. Amin Abdullah, "Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN", disampaikan dalam *Semiloka Pembangunan Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN*, kerjasama Program Pascasarjana

Fase Kedua (1951-1975):

Fase Ketiga (1976-1995):

Fase Keempat (1996-Sekarang):

Menurut penulis, model *spider web* yang pernah ditawarkan oleh Amin adalah fase *kelima*, yang berbeda dengan model fase *keempat* di atas (1996-2004). Jadi, fase kelima dimulai dari tahun 2004 (dimulai dari diresmikannya IAIN menjadi UIN Sunan Kalijaga) sampai sekarang. Jika fase

---

UIN Syarif Hidayatullah dan Program IAIN Imam Bonjol Padang, 26-28 Desember 2002, hlm. 15-16; "New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics", Vol. 41, No. 1, *al-Jami'ah*, Tahun 2003, hlm. 20-21; "Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN", disampaikan dalam *Semiloka Pembangunan Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN,* dalam Amir Mahmud (ed.), *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia* (Jakarta: Edu Indonesia Sinergi, 2005), hlm. 15-16.

keempat (1996-2004) disebut dengan fase ***Wider Mandate,*** maka fase kelima (2004-sekarang) disebut dengan fase ***Integrasi-Interkoneksi.*** Lihat gambar model "spider web" fase kelima berikut ini:

Paradigma Integrasi-Interkoneksi atau konsep yang menyertai proses kelahiran dan transformasi UIN Sunan Kalijaga, sejak kurang lebih sepuluh (10) tahun yang lalu itu (2004-2013), sampai saat ini belum mendapat perhatian dari kalangan peneliti secara memadai, lebih-lebih penelitian tentang penerapan pendekatan tersebut ke dalam wilayah penelitian (Skripsi, Tesis, dan Disertasi) di UIN Sunan Kalijaga. Padahal, penelitian tentang konsep yang mendasari hubungan antara *religion (ḥaḍārah an-naṣ), philosophy (ḥaḍārah al-falsafah),* dan *science (ḥaḍārah al-'ilm)* itu dipandang sangatlah penting, bukan hanya dari perspektif diskursus Filsafat Ilmu untuk mengembangkan landasan keilmuan holisitik-integratif yang kokoh, melainkan

juga penting bagi pengembangan bangunan keilmuan dan struktur penelitian suatu perguruan tinggi berbasis "Islam"–bukan berbasis "Agama"–seperti U"I"N Sunan Kalijaga.

BAB II

INTEGRASI-INTERKONEKSI DALAM PENELITIAN

A. Integrasi-Interkoneksi, Integrasi, dan Interkoneksi

Dalam artikelnya yang ditulis tahun 2002, misalnya, yang berjudul: "Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan dan Agama: Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-**Integralistik**", M. Amin Abdullah, untuk pertama kalinya menggunakan istilah "integralistik" keilmuan. Menurut Amin, adanya gagasan tentang pengembangan IAIN (khususnya IAIN Jakarta dan IAIN Yogyakarta) sebagai *pilot project* menjadi Universitas Islam Negeri (UIN), di bawah Departeman Agama, harus diarahkan pada corak epistemologi keilmuan dan etika moral keagamaan yang **integralistik-sirkularistik–**bedakan dengan istilah **"integralisme-strukturalistik"-**nya Armahedi Mahzar[61]**–.** Dalam konsep ini, fakultas-fakultas agama tetap dipertahankan seperti yang ada sekarang, namun

[61] Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983).

perlu dikembangkan kurikulumnya yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat pengguna jasa IAIN di era globalisasi dan diperkuat tenaga pelajar dan dosen-dosennya dengan berbagai metode dan pendekatan baru dalam *Islamic Studies, humanities,* dan ilmu-ilmu sosial, sedangkan dalam fakultas-fakultas umum—baik dalam bentuk *wider mandate* maupun "universitas"—perlu dibekali muatan-muatan spiritualitas dan moral keagamaan yang lebih kritis dan terarah dalam format *integrated curriculum,* dan bukannya *separated curriculum* seperti yanag berjalan selama ini.[62]

Dua tahun berikutnya, yaitu tahun 2004, dalam kegiatan *roundtable discussion,* dengan tema: "Redesain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistis ke Arah **Integratif-**Interdisipliner" pada tanggal 28 Juni 2004, Amin mulai mengkristalisasikan istilah "Integratif-Interkonektif". Menurut Amin, "Proyek besar reintegrasi epistemologi keilmuan umum dan agama mengandung arti perlunya dialog dan kerjasama antara disiplin ilmu umum dan agama yang lebih erat pada masa yang akan datang. Pendekatan ***interdisciplinary***–bedakan dengan istilah ***multidisciplinary*** dan ***transdisciplinary***–dikedepankan, interkoneksitas dan sensitivitas antar berbagai bidang disiplin ilmu perlu memperoleh skala prioritas dan perlu dibangun dan dikembangkan terus menerus tanpa kenal henti. **Interkoneksitas** dan **sensitivitas** antar berbagai disiplin ilmu-ilmu kealaman dengan disiplin ilmu-ilmu sosial

---

[62] M. Amin Abdullah, "Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan dan Agama: Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik", dalam *Semiloka Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga dengan tema "Reintegrasi Epistemologi Pengembangan Keilmuan di IAIN",* 18-19 September 2002, hlm. 8.

dan disiplin *humanities* serta disiplin ilmu-ilmu agama perlu diupayakan secara terus menerus".[63]

Selain menggunakan istilah **"Integratif-Interkonektif",** Amin ternyata juga pernah menggunakan istilah dengan susunan terbalik, yaitu: **"Interkonektif-Integratif".** Misalnya, dalam sebuah artikelnya tahun 2011, Amin menjelaskan bahwa: "Dalam konteks pengejawantahan studi Islam **Interkonektif-Integratif,** hermeneutik sebagai suatu metode interpretasi memang layak dijalankan dalam studi-studi keislaman, terutama menyangkut apa yang disebut *sacred scriptures* atau *authoritative writings.* Sejalan dengan spirit **"Interkoneksi-Integrasi keilmuan",** bagan kerja *hermeneutic* yang dihelat harus pula bersifat multi-interdisipliner dan pluridisipliner".[64] Di sini, Amin sepertinya ingin menggagas model **hermeneutis-sirkularis** dalam penelitian integrasi-interkoneksi (i-kon), berbeda dengan istilah **strukturalis-transendentalis**–Ilmuisasi Islam–yang pernah dipopulerkan oleh Kuntowijoyo,[65] misalnya.

Dalam tulisannya yang lain, Amin justru dengan tegas hanya menggunakan istilah **"Interkoneksitas"** saja, tanpa kata "Integrasi", misalnya dalam bukunya yang

---

63 M. Amin Abdullah, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah **Integratif**-Interdisciplinary", dalam Zainal Abdidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Yogyakarta: Suka Press, 2005), hlm. 261.

64 M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar", dalam Fawaizul Umam, *Reposisi Islam Reformulasi Ajaran* (Mataram: LEPPIM Press, 2011), hlm. xxiii.

65 Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 9-29. Menurut Kunto, ia menggunakan istilah **strukturalisme,** bukan **hermeneutika (ilmu tafsir),** sebab tujuannya bukanlah memahami Islam, tetapi bagaimana menerapkan ajaran-ajaran sosial yang terkandung dalam teks lama pada konteks sosial masa kini tanpa mengubah strukturnya, hlm. 10.

berjudul *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Menurut Amin, "Untuk mengurangi ketegangan yang seringkali tidak produktif, penulis (Amin) menawarkan paradigma keilmuan **"Interkoneksitas"** dalam studi keislaman kontemporer di Perguruan Tinggi. Berbeda sedikit dari paradigma "Integrasi" keilmuan yang seolah-olah berharap tidak akan ada lagi ketegangan dimaksud, yakni dengan cara meleburkan dan melumatkan yang satu ke dalam yang lainnya, baik dengan cara meleburkan sisi normativitas-sakralitas keberagamaan secara menyeluruh masuk ke wilayah "historisitas-profanitas", atau sebaliknya membenamkan dan meniadakan seluruhnya sisi historisitas keberagamaan Islam ke wilayah normativitas-sakralitas tanpa *reserve,* maka penulis (Amin) menawarkan paradigma *"Interkoneksitas"* yang lebih *modest, humality,* dan *human*".[66]

Dalam tradisi hermeneutis-sirkularis, Amin nampaknya hanya menggunakan istilah "interconnected" atau **interkoneksi**[67] saja, sementara itu dalam tradisi strukturalis-transendentalis, dengan meminjam teori Strukturalisme, Kunto menggunakan istilah "inter-connectedness". Disinilah perlunya secara cermat membedakan antara istilah **"interconnected"** dan istilah **"inter-connected"** (berbeda pada penulisannya), yang pertama tanpa tanda "-", sedangkan yang kedua menggunakannya. Dalam teori Strukturalisme, "inter-connected" dipahami sebagai keterkaitan antar unsur.[68]

---

66 Abdullah, *Islamic Studies,* hlm. vii.

67 Misalnya, Syamsul Anwar juga hanya menggunakan istilah "interkoneksi" saja (tanpa menyebutkan kata "integrasi") dalam bukunya yang berjudul: ***Interkoneksi:*** *Studi Hadis dan Astronomi* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah Press, 2011).

68 Lihat artikel penulis (Waryani Fajar Riyanto) yang berjudul: *Epistemologi Relasional: Mempertautkan antara "Interconnected"*

Misalnya dalam konteks Islam, ditekankannya keterkaitan antara shalat dan solidaritas sosial, antara puasa dan zakat, antara iman dan amal saleh, dan sebagainya. Dengan kata lain, menurut Kunto, epistemologi dalam Islam adalah **epistemologi relasional**.[69] Bedanya, Kunto menggunakan **"inter-connected"** untuk membaca *inter-religion* (mikro), yaitu Islam saja, sedangkan Amin menggunakan istilah **"interconnected"**–sedangkan Holmes Rolston, misalnya, menggunakan istilah **"semipermeable"**[70]**–**untuk membaca hubungan *inter religion* (makro), yaitu antara *religion* itu sendiri, *philosophy,* dan *science*. Jadi, penelitian integrasi-interkoneksi tidak hanya meneliti aspek "inter-connected" dalam *Religious Knowledge* saja, tetapi juga meneliti aspek "interconnected" antara *Religious Knowledge ('Ulūmuddīn)* ***(1),*** *Islamic Thought (al-Fikr al-Islāmī)* ***(2),*** dan *Islamic Studies (Dirāsah Islāmiyyah)* ***(3).*** Jika **"inter-connected" strukturalis** menggunakan model penelitian akumulasi rumus 1+1+1 (T1+T1+T1), maka model **"interconnected" sirkularis** menerapkan bentuk rumus 1+2+3 (T1+T2+T3).

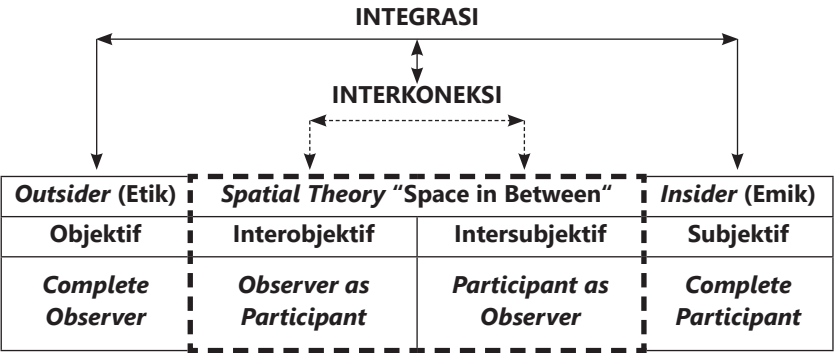
Menurut penjelasan di atas, sebenarnya telah terjadi pergeseran atau perubahan konsep "istilah"—untuk tidak mengatakan inkonsistensi—keilmuan di UIN Sunan

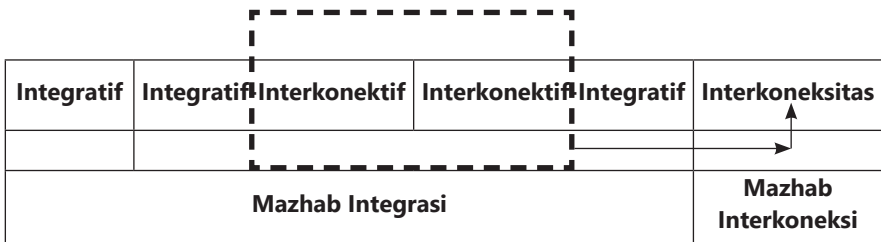
---

dalam Epistemologi Hermeneutis-Sirkularis M. Amin Abdullah dan "Inter-connected" dalam Epistemologi Strukturalis-Transendentalis Kuntowijoyo, 2012.

[69] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hlm. 14-15.

[70] Holmes Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, t.t.), hlm. 1. Kata Rolston: "The conflicts between scientific and religious interpretations arise because the bundary between causality and meaning is **semipermeable**". Lihat juga artikel penulis yang berjudul: "Melacak Akar-akar Filsafat Ilmu dalam Pendekatan Integrasi-Interkoneksi: Membaca "Interconnected M. Amin Abdullah dengan Kacamata "Intersubjective Testability" Ian G. Barbour dan "Semipermeable" Holmes Rolston III", 2012.

Kalijaga—berdasarkan tulisan-tulisan Amin—, yaitu dari Integratif, ke Integratif-Interkonektif, ke Interkonektif-Integratif, dan akhirnya ke Interkonektif saja. Namun menurut Amin, dari empat jenis istilah tersebut, yang standar dan baku adalah tetap istilah "Integrasi-Interkoneksi". Karena, konsep integrasi (*continuity*) telah ada sebelumnya, tetapi terasa agak "ambisius", maka "interkoneksi"–*change*–(dengan mempertimbangkan *Spatial Theory*—meminjam istilah Kim Knott[71]—) terasa lebih "lunak" (*participant as observer* dan *observer as participant*) dalam melewati periode transisi dari periode Konflik (*an-Nizā'*) dan Independen (*al-Istiqlāl*)—meminjam istilah Ian G. Barbour—ke periode berikutnya, yaitu Dialog (*al-Ḥiwār*) dan Integrasi (*at-Takāmul*–bukan dengan istilah *Wiḥdah*–). Jadi, jika **integrasi-**interkoneksi M. Amin Abdullah identik dengan istilah ***takāmul***, maka **integralisme** Mahzar identik dengan istilah ***wiḥdah.*** Lihat gambar tabel di bawah ini:

Perhatikan juga proses pergeseran istilah-istilah *Integratif, Integratif-Interkonektif, Interkonektif-Integratif,* dan *Interkonektif* berikut ini:

[71] Kim Knott, *The Location of Religion: A Spatial Analysis,* Vol. I (London: Equinox Publishing, 2005), hlm. 12.

B. "Ruang" Penelitian Integrasi-Interkoneksi

Model studi Islam integrasi (interkoneksi) menekankan adanya saling keterkaitan "interkoneksi" antara pola studi Islam normatif maupun studi Islam historis—Amin menyebutnya dengan istilah "normativitas" dan "historisitas"[72]—. Dalam konteks Indonesia, menurut Azhar,[73] misalnya, jenis studi Islam integralistik ini telah dirumuskan oleh beberapa pakar *Islamic Studies* di Indonesia, misalnya: Mukti Ali dengan "Scientific-cum-Doctriner" (ScD)-nya;[74] Nurcholish Madjid dengan "Islam Peradaban"-nya;[75] Kuntowijoyo dengan "Islam Sebagai Ilmu"-nya;[76] dan M. Amin Abdullah dengan metafora "Spider Web"-nya.[77] Berdasarkan kategorisasi ini, kini

---

72 M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

73 Muhammad Azhar, "Metode *Islamic Studies*: Studi Komparatif Antara *Islamization of Knowledge* dan *Scientification of Islam*", dalam *Jurnal Mukaddimah*, Vol. XV, No. 26 Januari-Juni 2009, hlm. 67.

74 Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama Islam", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989).

75 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992).

76 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006).

77 M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006);

jelaslah posisi dan **indikator-indikator** "ruang" penelitian "integrasi-interkoneksi" dengan metafora "spider web"-nya, yang telah digagas oleh M. Amin Abdullah, dibandingkan dengan konsep-konsep sejenis. Lihat tabel ini:

Metode Studi Islam			
DIADIK			**TRIADIK**
Cum Doctriner	***Scientific* (Mukti Ali)**		
Islam	**Pengilmuan (Kuntowijoyo)**		↓
Ḥaḍārah an-Naṣ →	***Ḥaḍārah al-'Ilm*** →		***Ḥaḍārah al-Falsafah***
Normatif (1)	**Historis (2)**		**Integralistik (3)**
	Islamization of Knowledge	***Scientification of Islam***	**Integrasi-Interkoneksi**
	Al-Attas dan al-Faruqi	**Fazlur Rahman dan Arkoen**	**M. Amin Abdullah**
	ISTAC dan IIUM	**UIN/STAIN/IAIN di Indonesia**	**UIN Sunan Kalijaga**

Berdasarkan tabel di atas kini nampak jelas posisi pendekatan penelitian **integrasi-interkoneksi (abduktif)** dibandingkan dengan mazhab *Islamization of Knowledge* (deduktif) dan *Scientification of Islam* (induktif). Paradigma "Integrasi-Interkoneksi" tampak mengakomodir beberapa hal yang penting, dan meninggalkan beberapa yang tidak penting. Misalnya, dimensi Islam Normatif masih diakomodir oleh paradigma integrasi-interkoneksi, dengan salah satu pilar trikotomik *ḥaḍārah*-nya, yaitu *ḥaḍārah an-naṣ*. Selain memasukkan pilar *ḥaḍārah an-naṣ* (Islam Normatif) dan *ḥaḍārah al-'ilm* (Islam Historis)—bandingkan dengan konsep "Normativitas" dan "Historisitas" M. Amin Abdullah—, paradigma integrasi-interkoneksi yang digagas oleh M. Amin Abdullah juga menambahkan pilar *ketiga*,

"Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya", *Jurnal Tarjih*, edisi ke-6, Juli 2003.

sehingga menjadi triadik, yang disebut dengan *ḥaḍārah al-falsafah*. Untuk lebih jelasnya, perhatikan beberapa perbedaan "ruang" isu-isu kajian penelitian yang diangkat dalam "**Studi Islam**[78] Historis" dan "Studi Islam Integralistik" (Integrasi-Interkoneksi):

"Ruang" Studi Islam		
Studi Islam Historis		**Studi Islam Integralistik**
Islamization of Knowledge	*Scientification of Islam*	**Integrasi-Interkoneksi**

[78] Ada tiga jenis studi Islam, yaitu: studi Islam Normatif; studi Islam Hisoris; dan studi Islam Integralis. Studi Islam normatif cenderung menggunakan pola pendekatatan normatif-teologis atau *bayānī*—dalam perspektif M. Amin Abdullah, misalnya, disebut dengan istilah *ḥaḍārah an-naṣ*—dalam perspektif Jabiri. Muḥammad Abīd al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markāz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1989), hlm. 29. Pendekatan ini umumnya menggunakan metode filologi, yakni metode kebahasaan yang lebih bercorak tekstual. Lihat, Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middles Studies: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (New York: Wile-Interscience Publication, 1976), hlm. 34-53. Dengan menggunakan metode filologis-normatif, kelompok Islam Tradisional seringkali mempersoalkan berbagai pandangan tentang isu-isu modernitas yang tidak sesuai dengan teks al-Qur'an dan as-Sunnah. Untuk studi Islam Historis, paling tidak dikenal ada tiga pendekatan yakni: 1) *social sciences,* yang didalamnya mencakup disiplin ilmu *sociology, anthropology, archeology,* dan sejenisnya; 2) *natural sciences*, mencakup disiplin ilmu *biology, physical sciences, astronomy, IT*—untuk jenis kedua studi Islam ini Amin menyebutnya dengan istilah *ḥaḍārah al-'ilm*—; c) *humanities,* yang terdiri dari *philosophy, psychology, arts,* dan lain-lain—untuk jenis ini Amin menyebutnya dengan istilah *ḥaḍārah al-falsafah*—. Dalam pengembangan ketiga wilayah studi keislaman di atas terjadi perbedaan pandangan antara kelompok *Islamization of Knowledge* yang dipelopori oleh Naquib al-Attas dan al-Faruqi dan kelompok *Scientification of Islam* yang dipelopori oleh Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoen. Kelompok *pertama* cenderung meng-islamkan ilmu terlebih dahulu, sedangkan kelompok *kedua* yang diperlukan adalah mengaplikasikan nilai-nilai spiritual Islam.

Islam Politik	Islam Kultural	**Islam Harmonis**
Negara Islam	*Civil Society*	**Dialog Peradaban**
Ummah	Pluralisme	**Multikulturalisme**
Syūrā	Demokrasi	**Demokrasi Deliberatif**
Islam Spiritual	Islam Perennial	***Islam Ethics***
Islam Alternatif	Islam Transformatif	**Islam Progressif-Solutif**
Internasionalisme Islam	*Nation State*	***Local Citizenship* (Regionalitas dan Nasionalitas) dan *Global Citizenship* (Internasionalitas)**
Islām Kāffah	Islam Universal	***Islām Raḥmatan li al-'A<lamīn* (Dialektika antara *High Tradition* [Universal] dan *Low Tradition* [Partikular])—*Ta'arruf:* Kemanusiaan Universal**
Kritik untuk Orentalisme	Konstruksi Oksidentalisme	**Rekonstruksi *Islamic Studies* dan *Creative Tension***
Insider/Colonial Theory	*Outsider/Post-Colonial Theory*	***Participant as Observer (Insider)* dan *Observer as Participant (Outsider)/Spatial Theory in Anthropology of Religion* Zona "In Between"**
Sains Islam	*Cultural Science* dan *Natural Science*	***Ḥaḍārah al-'Ilm***
Islam Versus Barat	Islam Plus Barat	**Dialog Islam dan Barat (*Commitment and Ciriticism*)**
Antar Disipliner	Interdisipliner	**Transdisipliner**
ISTAC DAN IIUM	IAIN/UIN/STAIN di Indonesia	**UIN Sunan Kalijaga**
Pola Timur Tengah	Pola Barat	**Pola "Jembatan Interkoneksitas" antara "Timur" dan "Barat"**
Mazhab Ghazalian	Mazhab Rusydian	**Mazhab Interkoneksi antara Filsafat Islam dan Filsafat Barat (*Metaethics*)**
DIADIK		**TRIADIK**

C. Kacamata Baca Penelitian Integrasi-Interkoneksi

1. Triple *Ḥaḍārah (Ḥaḍārah an-Naṣ [Religion], Ḥaḍ ārah al-Falsafah [Philosophy], wa Ḥaḍārah al-'Ilm [Science])* dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi: Ontologi I-kon

Menurut M. Amin Abdullah, ada tiga (3) langkah penting yang saling terkait dalam penelitian integrasi-interkoneksi, yaitu: *pertama;* **integrasi-interkoneksi antara trialektis *'Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī*, dan *Dirāsah Islāmiyah;***[79] *kedua;* **cara kerja dalam praktik membaca buku, meneliti, dan menulis artikel atau karya tulis yang lain, harus dipandu dengan delapan (8) point yang saling terhubung dan terkait**; dan *ketiga,* **adanya dialog aksiologis yang intens antara lokalitas, agama, etnisitas, ras, kelas, jender, *global ethics,* menuju ke *world citizenship***.[80] Masih menurut Amin, paradigma Integrasi-Interkoneksi mencakup tiga dimensi pengembangan keilmuan, yaitu: *ḥaḍārah an-naṣ* (***religion***), *ḥaḍārah al-falsafah* (***philosophy***) *wa ḥaḍārah al-'ilm* (***science***).[81] Tiga dimensi pengembangan keilmuan

---

[79] M. Amin Abdullah, "Mempertautkan *'Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī* dan *Dirāsah Islāmiyah:* Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global, dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008.

[80] Komunikasi SMS dari M. Amin Abdullah pada tanggal 23 Oktober 2012, jam 08:43;19.

[81] M. Amin Abdullah, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif *Interdisiciplinary*", dalam Zainal Abdin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, hlm. 264-265; "Islam dan Modernisasi Pendidikan di Asia Tenggara: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik Kearah Integratif-Interdisiplinary", disampaikan dalam *Konferensi Internasional Antar Bangsa Asia Tenggara,* Universitas Gadjah Mada, 10-11 Desember, 2004, hlm. 18-20.

ini bertujuan untuk mempertemukan kembali ilmu-ilmu modern dengan ilmu-ilmu keislaman. Pada ranah filosofis, Integrasi-Interkoneksi yang dimaksud bahwa setiap mata kuliah, misalnya, harus diberi nilai fundamental eksistensial dalam kaitannya dengan disiplin keilmuan lainnya dan dalam hubungannya dengan nilai-nilai humanistik. Pada ranah materi, Integrasi-Interkoneksi merupakan bagaimana suatu proses mengintegrasikan nilai-nilai **kebenaran universal umumnya** dan **keislaman khususnya** dalam pengajaran mata kuliah umum seperti filsafat, antropologi dan lain-lain. Implementasi Integrasi-Interkoneksi pada ranah materi ada tiga model, yaitu: model pengintegrasian ke dalam paket kurikulum; model penamaan mata kuliah yang menunjukkan hubungan antara dua disiplin ilmu umum dan keislaman; dan model pengintegrasian ke dalam tema-tema mata kuliah.

Untuk mengetahui pilar–"NFI Programme: N: *Naṣ;* F: *Falsafah;* I: *'Ilm*"–*ḥaḍārah an-naṣ* dengan baik, meniscayakan pengetahuan yang baik tentang *Islamic Studies,* pilar *ḥaḍārah al-falsafah,* meniscayakan pengetahuan yang baik tentang *Philosophy of Science* ("PKL Programme": "P" untuk Popper, "K" untuk Kuhn, dan "L" untuk Lakatos), dan pilar *ḥaḍārah al-'ilm,* meniscayakan pengetahuan yang baik tentang *Religious Studies* (Sosiologi "Agama", Antropologi "Agama", Psikologi "Agama", Sejarah "Agama", dan sebagainya). Lihat tabel ini:

Ḥaḍārah an-Naṣ	***Ḥaḍārah al-Falsafah***	***Ḥaḍārah al-'Ilm***
Islamic Studies	***Philosophy of Science***	***Religious Studies***

Berdasarkan tabel di atas, model penelitian integrasi-interkoneksi meniscayakan adanya hubungan trialektis antara *religion, philosophy,* dan *science.* Ketiga pilar

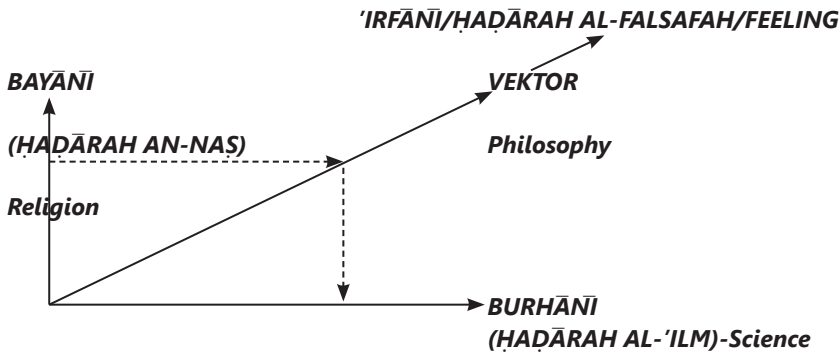
hadarah di atas sebenarnya dikembangkan oleh Amin dari model trikotomik *bayānī, 'irfānī,* dan *burhānī* yang telah dikembangkan oleh Muhammad al-Jabiri.[82] Menurut Amin, jika saja ketiga pendekatan epistemologi terhadap pola pikir keberagamaan Islam, yaitu: *bayāni, 'irfānī*, dan *burhānī* saling terkait, terjaring dan terpatri dalam satu kesatuan utuh, maka corak dan keberagamaan Islam, menurut Amin, akan jauh lebih komprehensif dan sistemik, dan bukannya bercorak dikotomis-atomistik seperti yang dijumpai sekarang ini. Belum lagi kita berhasil menyelesaikan pekerjaan rumah (mempertautkan *bayānī, 'irfānī,* dan *burhānī*), umat Islam diperhadapkan dengan tantangan baru, yaitu perkembangan ilmu-ilmu baru yang muncul pada abad ke-17, 18, 19, dan 20.[83]

Jika Jabiri menggunakan istilah "'irfānī"–Amin menggunakan istilah "ḥaḍārah al-falsafah" (*intersubjective*)–, Bergson, misalnya, menggunakan istilah "intuisi". Sedangkan Whitehead menggunakan istilah "feeling" atau "emotion". Menurut Whitehead, misalnya, posisi "feeling" adalah sebagai "vektor", karena ia merasakan apa yang ada di sana dan mentransformasikan ke dalam apa yang ada di sini (*feeling are "vector"; for they feel what is there and transform it into what is here*).[84] Berdasarkan perspektif ini, posisi *ḥaḍārah al-falsafah* dapat juga ditempatkan sebagai

82 Muḥammad Abīd al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: al-Markaz aṡ-Ṡaqāfi al-'Arabī, 1993); *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: al-Markāz aṡ-Ṡaqāfi al-'Arabi, 1991); *al-'Aql as-Siyāsī al-'Arabī* (Beirut: al-Markāz aṡ-Ṡaqāfi al-'Arabī, 1993).

83 M. Amin Abdullah, "Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu "Sekuler"?", disampaikan dalam *Sarasehan Ilmu Profetik II* di Ruang Sidang A Lt. 5 Sekolah Pascsarjana UGM tanggal 28 Juli 2011, hlm. 19.

84 Whitehead, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1979), hlm. 87.

"vektor" dalam dimensi dua (dimensi bidang), dan disebut "garis diagonal" dalam dimensi tiga (dimensi ruang).

Berdasarkan gambar matrik di atas, penelitian integrasi-interkoneksi harus diimplementasikan melalui model riset trialektis, menghubungkan antara dimensi *religion,* dalam hal ini adalah *naṣ* al-Qur'an dan al-Hadis, adanya dimensi filsafat (ilmu), dan adanya dimensi *science*, baik ilmu-ilmu sosial maupun ilmu-ilmu alam.

2. "Spider Web" (Teoantroposentrik-Integralistik) dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi: Epistemologi I-kon

Menurut M. Amin Abdullah, salah satu langkah penting yang saling terkait dalam penelitian integrasi-interkoneksi adalah: adanya hubungan **trialektis *'Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī*, dan *Dirāsah Islāmiyah.*** Menurut Amin,[85] **'*Ulūm ad-Dīn* atau *Religious Knowledge* dalam kluster ketiga "spider web", adalah sebagai representasi "tradisi lokal", keislaman yang berbasis pada "bahasa" dan "teks-teks" atau *naṣ-naṣ* keagamaan–Amin juga menyebutnya dengan istilah *ḥaḍārah an-naṣ*; sedangkan Jābirī menyebut dengan istilah *bayānī*–, *al-Fikr al-Islāmī***

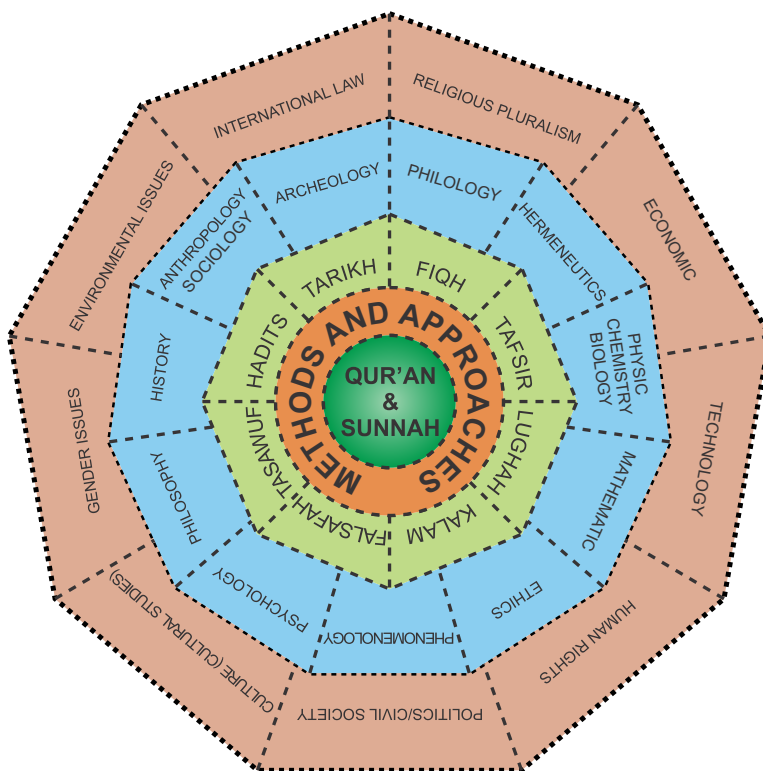
---

85 Abdullah, *Mempertautkan,* hlm. 12-15.

sebagai representasi pergumulan humanitas pemikiran keislaman yang berbasis pada "rasio-intelek"–Jābirī menyebutnya dengan istilah *burhānī*–, sedangkan *Dirāsat Islāmiyyah* atau *Islamic Studies* sebagai kluster keilmuan baru yang berbasis pada paradigma keilmuan sosial kritis-komparatif lantaran melibatkan seluruh "pengalaman" (*experiences)* umat manusia di alam historis-empiris yang amat sangat beranekaragam. Menurut penglihatan Amin, para penggemar dan pecinta studi keislaman sendiri[86] seringkali tidak dapat

[86] Yang dimaksud para pecinta studi keislaman di sini sangatlah variatif. Para pecinta ini dapat dilihat dari segi jenjang level pendidikan yang ditempuh seperti Madrasah Tsanawiyah (Mts), Madrasah Aliyah (MA), Perguruan Tinggi setingkat S1 (dapat juga Lc), setingkat S2 (MA, M.Sc, M.Ag) dan setingkat S3 (DR, Ph.D). Juga dapat dilihat dari penyelenggaranya seperti pesantren, majlis taklim, lembaga dakwah kampus (LDK), kursus-kursus singkat, *basic training, Dār al-Arqām,* kursus kilat, *training-training* singkat, pendidikan akhir pekan, sekolah keagamaan (*madrasah dīniyyah*; sebenarnya kluster ini lebih tepat disebut *Madrasah Islāmiyyah* karena hanya mempelajari agama tertentu saja dan tidak mengenalkan agama lain), ceramah pagi atau sore di televisi yang tidak selalu diikuti secara runtut-berkesinambungan dan terpotong-potong, belum lagi yang model *self study* (belajar autodidak) dengan membaca literatur yang tidak terstruktur dan komprehensif, bahkan mungkin dilakukan sangat selektif. Ada lagi model kajian keislaman yang diselenggarakan oleh organisasi-organisasi sosial kemasyarakatan Islam yang umumnya bercorak *training* atau pelatihan singkat, paket-paket studi islam singkat yang diselenggarakan oleh gerakan (*social movement)* sosial keagamaan, aktivis (*ḥarakah*) dan ideologi-ideologi gerakan lain dan bukannya pendalaman keilmuan secara terstuktur, sistematis dan komprehensif. Belum lagi studi yang sifatnya sangat *ad hoc,* partial dan sepotong-sepotong, seperti kajian khusus fikih, khusus tafsir, khusus hadis, khusus bahasa Arab, dan begitu seterusnya yang tidak terstruktur dan tidak berhubungan antara satu dan yang lain secara utuh-komprehensif-sistimatis. Istilah Studi Keislaman di alam praktik di lapangan sekarang ini—di sini lah yang sangat membedakan dengan studi ilmu-ilmu umum yang biasa diselenggarakan di

membedakan secara jelas dan gamblang (*clear and distinct*) antara ketiganya sehingga tidak dapat membentuk **satu pandangan keagamaan (*world view*) Islam yang utuh,** yang dapat **mempertemukan dan mendialogkan secara positif-konstruktif** antara yang **"lokal" dan "global",** antara yang **"partikular" dan "universal",** antara **"*distinctive values*" dan "*shared values*",** antara yang biasa disebut **"*ẓannī*" dan "*qaṭ'ī*"** dalam pemikiran fikih Islam dalam hubungannnya dengan keberadaan pandangan hidup dan pandangan keagamaan tradisi dan budaya lain (*others; al-akhar*) di luar budaya Islam. Amin kemudian membuat **"simplifikasi"** hubungan trialektis antara *'Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī,* dan *Dirāsah Islāmiyah* tersebut di atas dengan metafora "spider web" berikut ini:

sekolah atau perguruan tinggi umum yang diselengarakan secara ketat dan disiplin—amat lah sangat rancu, *overlapping*, kompleks karena semua jenjang, model, lembaga penyelenggara dengan aneka ragam variasi kepentingannya mengklaim bahwa itulah yang disebut *Dirāsat Islāmiyyah* atau *'Ulūm ad-Dīn*. Ada semacam kontestasi antara penyelenggaraan pendidikan agama yang diselenggarakan oleh masyarakat dan penyelenggaraan pendidikan agama yang dilakukan oleh negara lewat Perguruan Tinggi Agama (PTA) yang ditempuh secara berjenjang, terstruktur dan sistematis. Di belakang nanti akan dijelaskan mengapa ada semacam "*tension*" atau ketegangan antara corak pendidikan agama Islam yang diselenggarakan oleh Perguruan Tinggi Agama (lewat penjenjangan S1, S2 dan S3) dengan budaya dan tradisi *research* (penelitian) dan pengembangan keilmuan lewat jurnal keilmuan serta penulisan buku yang melekat di dalamnya dan corak pendidikan agama Islam yang diselenggarakan oleh non-perguruan tinggi di tanah air sekarang ini yang seringkali tidak menempuh tata cara dan tata kelola yang seperti ada pada PTA.

Sementara itu, sebagaimana yang terlihat dalam **jaring laba-laba** di atas, diharapkan dengan paradigma integratif-interkonektif akan terjadi perkembangan dalam ilmu keislaman, dimana tidak lagi terfokus pada lingkar ke-1 dan lingkar ke-3 tetapi juga melangkah pada lingkar ke-4 dan ke-5. Selama ini pengajaran di perguruan tinggi agama masih berkutat pada lingkar 1 dan ke-3 dan masih baru akan memasuki lingkar ke-4 serta belum menyentuh pada lingkar ke-5. Jaring laba-laba ini menampakkan adanya pergerakan zaman dan kompleksitas persoalan masyarakat yang akan bisa diselesaikan dengan perkembangan ilmu-ilmu keislaman. Lingkar 1 dan 3 disebut sebagai ***'Ulūmuddīn*** yang merupakan representasi dari **"tradisi lokal" keislaman yang berbasis pada "bahasa" dan "teks-teks" atau** *naṣ-*

naṣ **keagamaan. Lingkar ke-3 (1 + 3 + 4) disebut sebagai *al-Fikr al-Islāmī* sebagai representasi pergumulan humanitas pemikiran keislaman yang berbasis pada "rasio-intelek". Sedangkan lingkar ke-5 (1 + 3 + 4 + 5) disebut *Dirāsat Islāmiyyah* atau *Islamic Studies* sebagai kluster keilmuan baru yang berbasis pada paradigma keilmuan sosial kritis-komparatif lantaran melibatkan seluruh "pengalaman" (*experiences)* umat manusia di alam historis-empiris yang amat sangat beranekaragam.**[87]

[87] Pembatasan istilah *'Ulūmuddīn, al-Fikr al-Islāmī dan Dirāsat Islāmiyah* ini hanya akan mempermudah dalam pembahasan. Dalam pembagian ini M. Amin Abdullah merujuk pada perspektif sejarah perkembangan studi agama-agama yang telah melewati 4 (empat) fase, yaitu, lokal, kanonikal, kritikal dan global dari Keith Ward. Pertama, adalah tahapan ***Local***. Semua agama pada era presejarah (*Prehistorical period*) dapat dikategorikan sebagai lokal. Semua praktik tradisi, kultur, adat istiadat, norma, bahkan agama adalah fenomena lokal. Fase kedua adalah fase ***Canonical*** atau ***Propositional*.** Era agama-agama besar dunia (*world religions*) masuk dalam kategori tradisi *Canonical* ini. Kehadiran agama-agama Ibrahimi *(Abrahamic Religions*), dan juga agama-agama di Timur, yang pada umumnya menggunakan panduan Kitab Suci (*the Sacred Text*) merupakan babak baru tahapan sejarah perkembangan agama-agama dunia. Dalam Islam, fase ini corak keberagamaan yang scripturalis-tekstualis. Fase ketiga adalah fase ***Critical*.** Pada abad ke-16 dan 17, kesadaran beragama di Eropa mengalami perubahan yang radikal, yang terwadahi dalam gerakan *Enlightenment*. Tradisi baru ini berkembang terus, yang kemudian membudaya dalam dunia akademis, penelitian (*research*), *scholarly work* dan wilayah intelektual pada umumnya. Dalam fase ini muncul keilmuan baru dalam Islam sebagaimana dalam lingkar ke 3 jaring laba-laba. Fase keempat adalah fase ***Globa****l* **sebagaimana yang terjadi saat ini dan memunculkan keilmuan baru berikut juga metodenya yang lebih kritis dan tidak hanya terpaku pada rasio. Disini bisa terlihat pada lingkar ke 4 jaring laba-laba.** M. Amin Abdullah, *Mempertautkan 'Ulūm al-Dīn al-Fikr al-Islāmī dan Dirāsat Islāmiyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global,* disampaikan dalam Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi, Yogyakarta, 19 Desember 2008.

3. "Spheres and Models" Penelitian Integrasi-Interkoneksi: Aksiologi I-kon

a. "Spheres" I-kon

Ada empat ranah yang dapat disentuh (bisa salah satu ranah, dua ranah, tiga ranah, atau keempat ranah sekaligus) dalam penelitian integrasi-interkoneksi, yaitu: ranah **filosofis,** ranah **materi,** ranah **metodologi,** dan ranah **strategi** (keempat ranah ini bisa berkembang). Untuk selanjutnya akan dijelaskan satu persatu:

Pertama, Ranah Filosofis:

Era sekarang (Abad Postmodern) berbeda dengan Abad Pertengahan dan Abad Modern / *Renaissance*. Pada Abad pertengahan dunia pengetahuan diwarnai dengan dominasi agama atas rasio—"religion replaces science"—. Penalaran rasional dikembangkan dalam batas-batas dogma keagamaan. Di Eropa bisa dilihat implikasi dari dominasi seperti ini adalah hegemoni kebenaran Gereja dalam segala aspek kehidupan termasuk dunia ilmu. Sementara di masa Modern, dunia ilmu **bergeser dari dominasi agama atas rasio kepada dominasi rasio atas agama**—"science replaces religion"—.[88] Slogan *science for science* sebagai simbol kebebasan ilmiah pada masa *Renaissance* mendorong lahirnya revolusi ilmiah yang memarjinalkan agama.[89]

Belajar dari dua periode historis sejarah di atas (Klasik

---

[88] Lihat misalnya, Steve Bishop, "A Typology for Science and Religion", *Evangelical Quarterly* 72:1, 2000, hlm. 37-38. Steve Bishop, misalnya, membuat enam jenis tipologi hubungan antara "religion" dan "science", yaitu: 1) "science replaces religion"; 2) "religion replaces science"; 3) "science shapes religion"; 4) "religion shapes science"; 5) "science and religion are independent"; dan 6) "science and religion in dialogue".

[89] Pokja, *Kerangka Dasar Keilmuan*, hlm. 28.

dan Modern), dunia pengetahuan harus dibersihkan dari dominasi, apakah itu agama atas ilmu atau sebaliknya. **Pada era kontemporer (Postmodern) kecenderungan menghargai setiap bangunan keilmuan sangan kuat dan bahkan meyakini adanya interkoneksi antar ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, merajut paradigma interkoneksi antara agama dan ilmu, bahkan antar agama, ilmu, filsafat, tradisi, dan sistem episteme lainnya merupakan suatu kebutuhan pokok manusia sekarang.** Paradigma interkoneksi keilmuan seperti ini lebih sehat karena memiliki implikasi saling mengapresiasi dan saling memberdayakan antar masyarakat, budaya, bangsa, etnis, dan tradisi keagamaan–Bishop, misalnya, menyebutnya dengan istilah: "religion and science in dialogue"–.

Atas dasar pemikiran di atas, pengajaran setiap matakuliah dan penelitian harus dikembangkan dengan semangat interkoneksi antar disiplin keilmuan, dan untuk konteks UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ditambah dengan semangat pengintegrasian **nilai-nilai kebenaran universal** umumnya dan **keislaman khususnya** dalam proses pembelajarannya. Integrasi-Interkoneksi (I-kon) pada ranah filosofis dalam penelitian dimaksudkan bahwa setiap penelitian harus diberi **nilai fundamental eksistensial** dalam kaitannya dengan disiplin keilmuan lainnya dan dalam hubungannya dengan nilai-nilai humanistiknya. Meneliti fiqh, misalnya, di samping makna fundamentalnya sebagai filosofi membangun hubungan antar manusia, alam, dan Tuhan–Etika Tauhidik: *wiḥdah al-ulūhiyyah, wiḥdah al-'ālamiyah wa wiḥdah al-insāniyyah*–dalam ajaran Islam, dalam penelitian fiqh harus juga ditanamkan pada setiap peneliti bahwa eksistensi fiqh tidaklah berdiri sendiri atau bersifat *self-sufficient*, melainkan berkembang

bersama disiplin keilmuan lainnya seperti filsafat, sosiologi, psikologi, dan lain sebagainya. Demikian juga dalam hal meneliti ilmu umum seperti sosiologi. Sosiologi sebagai disiplin ilmu yang mengkaji interaksi sosial antar manusia akan menjadi terberdayakan dengan baik apabila peneliti sosiologi juga me-*review* teori-teori interaksi sosial yang sudah ada dalam tradisi budaya dan agama. Interkoneksitas seperti ini akan saling memberdayakan antara sosiologi di satu pihak dan tradisi budaya atau keagamaan di pihak lain–lihat tawaran tentang **Sosiologi Pro(f)etik**–. Integrasi-Interkoneksi (I-kon) dalam ranah filosofi penelitian dengan demikian berupa ***suatu penyadaran eksistensial bahwa suatu disiplin ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lainnya.***

Kedua, Ranah Materi:

Penelitian Integrasi-Interkoneksi (I-kon) pada ranah materi merupakan suatu proses bagaimana mengintegrasikan **nilai-nilai kebenaran universal umumnya** dan **keislaman khususnya** ke dalam penelitian (umum), seperti filsafat, antropologi, sosiologi, hukum, politik, psikologi dan lain sebagainya–dalam konteks ini, **Islamisasi Ilmu dapat menjadi pintu masuk I-kon**– dan sebaliknya, memasukkan ilmu-ilmu umum ke dalam penelitian-penelitian keagamaan dan keislaman–dalam konteks ini, **Ilmuisasi Islam dapat menjadi pintu masuk I-kon**–. Selain itu juga termasuk mengkaitkan suatu disiplin ilmu yang satu dengan yang lainnya dalam keterpaduan epistemologis dan aksiologis.[90]

Penelitian ilmu falak, misalnya, tentu harus mengkaitkannya dengan ilmu-ilmu astronomi

---

[90] *Ibid.*, hlm. 29.

modern; meneliti bidang filsafat Islam, misalnya, harus dikomunikasikan juga dengan konsep-konsep filosofis yang berkembang dalam filsafat Barat dan/atau filsafat lainnya. Meneliti fiqh, misalnya, dengan mengenalkan teori-teori hukum yang berkembang di luar Islam sehingga **hibridasi teoritik penelitian** akan terjadi antara teori hukum Islam dan teori hukum umum. Oleh karena itu implementasi penelitian Integrasi-Interkoneksi (I-kon) pada ranah materi bisa dengan tiga model yakni:

Pertama, **model penelitian Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ke dalam paket jadwal riset.** Misalnya, dalam waktu 8 minggu, misalnya, seorang peneliti I-kon harus menguasai studi keilmuan yang lain dengan komposisi 50% ilmu-ilmu keislaman dan keagamaan, dan 50% ilmu-ilmu umum. Jadi, hanya sekedar menyandingkan pengetahuan-pengetahuan yang mewakili ilmu-ilmu keislaman atau keagamaan dan yang mewakili ilmu-ilmu umum. Proses interkoneksitas keilmuannya akan terpusat pada kreativitas peneliti memahami dan menghubungkan antara keduanya.

Kedua, **model penelitian Integrasi-Interkoneksi (I-kon) penamaan judul penelitian yang menunjukkan hubungan antara dua disiplin ilmu umum dan keislaman dengan filsafat sebagai penghubung keduanya**. Model ini menuntut setiap nama judul penelitian I-kon mencantumkan prinsip-prinsip "Religion", "Philosophy", dan "Science". Misalnya, sebuah penelitian (disertasi) yang berjudul: "Sistem Kekerabatan dalam **al-Qur'an**: Perspektif **Antropolinguistik**". Prinsip "religion" dalam judul di atas ditampakkan oleh kata "al-Qur'an", prinsip "philosophy" ditunjukkan oleh kata "(filsafat) linguistik", dan prinsip "(social) science" ditunjukkan oleh kata "antropo(logi)".

Ketiga, **model penelitian Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ke dalam tema-tema penelitian.** Model penelitian ini menuntut dalam setiap penelitian keislaman dan keagamaan harus diinjeksi oleh teori-teori keilmuan umum terkait sebagai wujud interkoneksitas antara keduanya, dan sebaliknya, dalam setiap tema-tema penelitian ilmu-ilmu umum harus diberikan wacana-wacana teoretik keislaman dan keagamaan sebagaimana terkandung dalam ilmu-ilmu keislaman dan keagamaan sebagai wujud interkoneksitas antara keduanya, tanpa embel-embel nama "Islam(i)"–seperti model penelitian dalam Islamisasi Ilmu–pada penelitian yang bersangkutan.

Model seperti ini bergantung sepenuhnya pada penyusunan tahapan penelitian yang akan menggambarkan bangunan penelitian interkoneksitas keilmuan dimaksud dan juga **menuntut peneliti untuk memiliki wawasan luas dan integratif**. Meneliti fiqh, misalnya, harus diteliti juga di dalamnya bagaimana kasus-kasus aktual seperti pencurian modern seperti pembobolan Bank yang lebih banyak menggunakan pikiran dan teknologi ketimbang tangan atau fisiknya, bagaimana fiqh memutuskan hukum atas pelaku kejahatan ini, apa cukup hanya dengan *qaṭ' al-yad,* misalnya. Demikian juga dengan isu-isu lainnya seperti HAM atau masalah perlakuan hukum Islam dalam analisis jendernya.

Dalam penelitian interkonektif, buku-buku yang digunakan sebagai sumber rujukan penelitian, di samping buku-buku fiqh itu sendiri dengan berbagai mazhabnya juga buku-buku penelitian terkait dengan sosiologi, filsafat, politik, budaya, dan lain sebagainya. Juga dalam sosiologi, tidak aneh jika juga terdapat buku-buku rujukan penelitian selain sosiologi, seperti politik, fiqh, kalam, filsafat, bahkan

kitab tafsir. Tentu buku-buku rujukan itu tidak hanya dipajang sebagai simbol interkoneksitas dalam daftar pustaka penelitian, tetapi betul-betul masuk dalam pembahasan-pembahasan penelitian di dalam proses penelitiannya itu sendiri.

Ketiga, Ranah Metodologi:

Yang dimaksud metodologi–bedakan dengan istilah "method" dalam "spider web"–di sini yaitu metodologi yang digunakan dalam pengembangan penelitian yang bersangkutan. Setiap ilmu memiliki metodologi penelitian yang khas yang biasa digunakan dalam pengembangan keilmuannya. Sebagai contoh, psikologi memiliki metode yang khas seperti introspeksi, ekstrospeksi, dan retrospeksi di samping metode-metode lain yang sifatnya umum seperti kuesioner, wawancara, observasi, dan lain-lain. Metodologi di sini juga bisa dalam pengertian yang lebih luas yang berupa pendekatan (*approach*). Sebagai contoh dalam psikologi sekarang dikenal pendekatan-pendekatan fenomenologis, kontemplatif bahkan normatif.

Dalam konteks struktur keilmuan UIN Sunan Kalijaga yang bersifat Integratif-Interkonektif (I-kon) tentu menyentuh pula ranah metodologis ini. Ketika sebuah disiplin ilmu diintegrasikan atau diinterkoneksikan dengan disiplin ilmu lain, katakan misalnya psikologi dengan nilai-nilai Islam, maka secara metodologis ilmu interkonektif tersebut harus menggunakan pendekatan dan metode yang aman bagi ilmu tersebut. Sebagai contoh, pendekatan fenomenologis yang memberi apresiasi empatik dari orang yang mengalami pengalaman, dianggap lebih aman ketimbang pendekatan lain yang mengandung bias anti agama seperti psiko-analisis misalnya.

Keempat, Ranah Strategi:

Yang dimaksud ranah strategi (dalam penelitian) di sini adalah ranah pelaksanaan atau praksis dari proses penelitian keilmuan Integratif-Interkonektif (I-kon). Dalam konteks ini, **setidaknya kualitas keilmuan serta keterampilan meneliti seorang peneliti menjadi kunci keberhasilan penelitian berbasis paradigma interkonektif itu sendiri.** Penelitian dengan model ***collective research*** dengan melibatkan **berbagai penelti dengan berbagai bidang keilmuan menjadi keharusan.** Seorang peneliti dapat menunjukkan kasus-kasus hukum tertentu dalam kasus penelitian fiqh-nya misalnya, kemudian menunjukkan referensi tentang teori-teori sosial dalam ilmu sosiologi terkait dengan pemutusan hukum kasus dimaksud secara sosiologis, kemudian seorang peneliti juga harus dituntut untuk aktif melakukan diskusi intelektual sebelum proses penelitian berlangsung, dengan para pakar yang multidisipliner. Dalam contoh ini, **seorang peneliti fiqh, misalnya, yang awam akan sosiologi dan antropologi tentu menjadi hambatan besar merealisasikan penelitian interkonektif yang dimaksud**[91]–Integrasi Ilmuwan–. Oleh karena itu, untuk menutupi kelemahan seorang peneliti, dapat diatasi dengan model penelitian ***team researching***. Dalam penelitian interkonektif ini, semakin banyak disiplin keilmuan yang diintegrasikan dan diinterkoneksikan dalam suatu penelitian, semakin banyak membutuhkan strategi penelitian yang melibatkan banyak peneliti terkait, dengan berbagai ilmu yang dikaji.

---

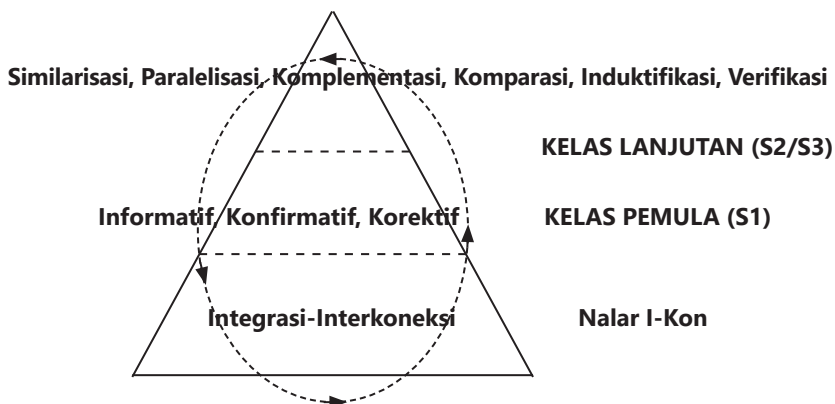
[91] *Ibid.*, hlm. 32.

b. "Models" I-kon

Transformasi IAIN menjadi UIN—dalam kasus UIN Sunan Kalijaga secara formal terjadi pada tahun 2004—jelas merupakan titik sejarah yang tidak boleh dilewatkan begitu saja dalam sejarah penjang pendidikan Islam di Indonesia. Selama kurang lebih tiga tahun, mulai dari tahun 2002 sampai tahun 2004, UIN Sunan Kalijaga mengembangkan dasar-dasar kurikulum "Integrasi Ilmu" lewat seminar, diskusi, dan sebagainya. Pada akhirnya disepakatilah–Parson, misalnya, menggunakan istilah "general agreement"–sebuah paradigma keilmuan baru yang dikenal sebagai **Paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon).** Dengan dipelopori oleh M. Amin Abdullah selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga (pada saat itu) dan **sekaligus penggagas paradigma ini,** struktur keilmuan IAIN yang hampir lima puluh (50) tahun berjalan mulai direformulasi[92]–untuk tidak mengatakan diganti atau dirubah–.

Pada saat paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ini digulirkan, muncul berbagai tanggapan, pandangan, komentar, masukan, juga kritikan. Namun tentu saja harus ada ketegasan paradigma bagi UIN sebagai pusat dinamika keilmuan dan keislaman di Indonesia. Sebagai **produk historis-akademis,** tentu saja Integrasi-Interkoneksi (I-kon) memiliki konteks dan kapabilitasnya sendiri, **sehingga kelemahan dan kekurangan ketika dilakukan implementasi pasti terjadi.** Dalam bahasa filsafat ilmu—meminjak istilah Thomas Kuhn—, anomali-anomali pasti muncul. Namun **sebagai sebuah paradigma yang sudah disepakati bersama (*general agreement*) oleh civitas**

[92] Fahruddin Faiz, "Kata Pengantar: Mengawal Perjalanan Paradigma", dalam *Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi* (Yogyakarta: Suka Press, 2007), hlm. v-vi.

akademika UIN, menjadi tanggung-jawab bersama pula untuk mengimplementasikan paradigma yang dimaksud sebagai dasar epistemologi nalar-UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.[93] Integrasi-Interkoneksi (I-kon) keilmuan di UIN Sunan Kalijaga dapat berwujud dalam dua tingkatan model (2 model), yaitu:[94]

Pertama, model-model Integrasi-Interkoneksi (I-kon) untuk **kelas pemula–**dapat diterapkan untuk penelitian skripsi di jenjang sarjana (S1)–, ada tiga jenis model, yaitu: 1) **Informatif,** berarti suatu disiplin ilmu perlu diperkaya dengan informasi yang dimiliki oleh disiplin ilmu lain sehingga wawasan civitas akademika semakin luas. Misalnya ilmu agama yang bersifat **normatif** perlu diperkaya dengan teori **ilmu sosial dan ilmu alam** yang bersifat historis, demikian pula sebaliknya; 2) **Konfirmatif (klarifikatif)** mengandung arti bahwa suatu disiplin ilmu tertentu untuk dapat membangun teori yang kokoh perlu memperoleh **penegasan** dari disiplin ilmu yang lain. Misalnya, teori *binnary opposition* dalam antropologi, akan semakin jelas

---

93 *Ibid.*, hlm. x.

94 Pokja, *Pedoman Kurikulum UIN Sunan Kalijaga,* hlm. 33.

jika mendapat konfirmasi atau klarifikasi dari sejarah sosial dan politik, serta dari ilmu agama tentang nalar biner–Kuntowijoyo, misalnya, dengan pendekatan *social sciences* menyebutnya dengan istilah "oposisi ekuilibrium" dan "oposisi konflik"[95]–: kaya-miskin, mukmin-kafir, surga-neraka, laki-laki-perempuan, langit-bumi, dan lainnya; dan 3) **Korektif,** berarti suatu teori ilmu tertentu perlu dikonfrontir dengan ilmu agama atau sebaliknya, sehingga yang satu dapat mengoreksi yang lain. Dengan demikian perkembangan disiplin ilmu akan semakin dinamis.

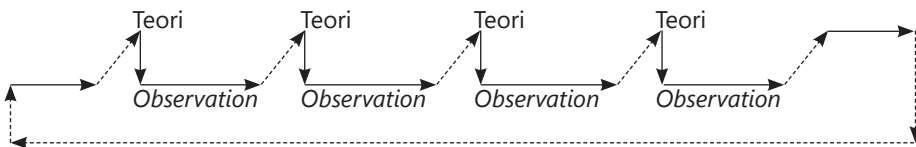
Kedua, model-model Integrasi-Interkoneksi (I-kon) untuk **kelas lanjutan–**misalnya untuk penelitian tingkat Magister (S2) dan Doktor (S3)–, ada enam (6) jenis model. Contoh model-model penelitian I-kon kelas lanjutan adalah: **similarisasi, paralelisasi, komplementasi, komparasi, induktifikasi,** dan **verifikasi:**[96] 1) **Similarisasi,** yaitu menyamakan begitu saja konsep-konsep sains (*social sciences-humanities and natural sciences-technology*) dengan konsep-konsep yang berasal dari agama, meskipun belum tentu sama. Misalnya, menganggap bahwa *rūḥ* sama dengan *jiwa* (similarisasi antara Psikologi dan Tasawuf). Penyamaan ini lebih tepat disebut similarisasi semu, karena dapat mengakibatkan biasnya sains dan direduksinya agama ke taraf sains, sebab, setiap istilah yang berbeda mewakilki konsep yang berbeda pula–dalam perspektif linguistik Arab dapat disebut dengan model "tarāduf"–; 2) **Paralelisasi,** yaitu menganggap paralel konsep yang berasal dari al-Qur'an (*religion*), misalnya, dengan konsep yang berasal dari

---

[95] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hlm. 12.

[96] M. Amin Abdullah, "Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa Yang Terlupakan dari Ilmu-Ilmu Sekuler?", *Sarasehan Ilmu Profetik II,* di Ruang Sidang A Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM, 28 Juni 2011, hlm. 46.

sains karena kemiripan konotasinya tanpa menyamakan keduanya. Misalnya peristiwa *Isrā' Mi'raj,* paralel dengan perjalanan ke ruang angkasa dengan menggunakan rumus fisika S = v.t (Jarak = kecepatan x waktu). Paralelisasi sering dipergunakan sebagai penjelasan ilmiah atas kebenaran ayat-ayat al-Qur'an dalam rangka menyebarkan syi'ar Islam–model **similarisasi** dapat diaplikasikan dalam hubungan penelitian antara ***religion*** dan ***social sciences-humanities****;* sedangkan model **pararelisasi** dapat diaplikasikan dalam hubungan penelitian antara ***religion*** dan ***natural sciences-technology***–; 3) **Komplementasi,** yaitu antara *science* dan *religion* saling mengisi dan saling memperkuat satu sama lain, dapat saling menembus ("interconnected" atau "membrane semipermeable"), tetapi tetap mempertahankan eksistensi masing-masing. Misalnya, manfaat puasa Ramadhan untuk kesehatan dijelaskan dengan prinsip-prinsip *dietary* dari ilmu kedokteran. Manfaat Shalat untuk kesehatan dapat dijelaskan dengan prinsip-prinsip "olah raga" dalam ilmu kesehatan. Bentuk ini tampak **saling** mengabsahkan antara sains dan agama, bukan hanya mengabsahkan salah satunya saja; 4) **Komparasi,** yaitu membandingkan konsep/teori sains dengan konsep/wawasan agama mengenai gejala-gejala yang sama. Misalnya, teori motivasi dari psikologi dibandingkan dengan konsep motivasi yang dijabarkan dari ayat-ayat al-Qur-an–model **komparasi** dapat diaplikasikan dalam hubungan penelitian antara ***religion*** dan ***social sciences-humanities****;* sedangkan model **komplementasi** dapat diaplikasikan dalam hubungan penelitian antara ***religion*** dan ***natural sciences-technology***–; 5) **Induktifikasi–**bandingkan dengan **Abduktifikasi–,** yaitu asumsi-asumsi dasar dari teori-teori ilmiah yang didukung oleh temuan-temuan empirik dilanjutkan pemikirannya secara teoretis abstrak ke arah pemikiran metafisik/*gaib,*

kemudian dihubungkan dengan prinsip-prinsip agama dan al-Qur'an mengenai hal tersebut. Teori mengenai adanya "sumber gerak yang tak bergerak" dari Aristoteles misalnya, merupakan contoh dari proses induktifikasi dari pemikiran sains ke pemikiran agamis. Contoh lainnya adalah adanya keteraturan dan keseimbangan yang sangat menakjubkan di dalam alam semesta ini, menyimpulkan adanya Hukum Maha Besar yang mengatur–**menurut peneliti, model induktifikasi ini masih berbau-bau Ilmuisasi Islam, sehingga model yang seharusnya ditawarkan dalam penelitin I-kon adalah model abduktifikasi (gabungan antara model deduktifikasi dan model induktifikasi**–; 6) **Verifikasi,** mengungkapkan hasil-hasil penelitian ilmiah yang menunjang dan membuktikan kebenaran-kebenaran (ayat-ayat) al-Qur'an. Misalnya, penelitian mengenai potensi madu sebagai obat yang dihubungkan dengan Q.S. an-Naḥl (16): 69. Atau penelitian mengenai efek pengalaman zikir terhadap ketenangan perasaan manusia dihubungkan dengan Q.S. ar-Ra'd (13): 28. Menurut peneliti, model verifikasi ini masih berbau-baru Islamisasi Ilmu, oleh karenanya dalam pendekatan I-kon perlu ditawarkan model **Sirkularisasi** (bukan Sekularisasi)**-Hermeneutis.** Apabila dua model terakhir dalam penelitian kelas lanjutan di atas dikoneksikan, maka terbentukah model penelitian **Sirkularistik-Hermeneutik-Abduktif**. dalam I-kon. Lihat gambar di bawah ini:

Model-model penelitian I-kon di atas dapat berkembang sesuai dengan perkembangan zaman, misalnya

adanya model **"IK3": Informatif, Konfirmatif, Kritis,** dan **Kreatif.** Menurut peneliti, model-model Integrasi-Interkoneksi (I-kon) di atas, baik untuk **kelas pemula** maupun **kelas lanjutan** masih bersifat diadik (dialogis), yaitu hanya menghubungkan antara *religion* dan *science* saja. Padahal, Integrasi-Interkoneksi (I-kon) meniscayakan hubungan yang bersifat triadik (trialektis)–*triple ḥaḍārah*–, antara *ḥaḍārah an-naṣ (religion), ḥaḍārah al-falsafah (philosophy)*, dan *ḥaḍārah al-'ilm (science)*–bandingkan dengan Kuntowijoyo yang menawarkan model trialektika antara **agama, ilmu,** dan **seni** (Amin menambahkan pilar "philosophy", sedangkan Kunto dengan pilar "art")–. Oleh karenanya peneliti sendiri menambahkan satu jenis model sebagai **kelas ahli (*professional or expert*)**, yaitu yang penulis sebut dengan istilah model **(S)irkularisasi-(A)bduktifikasi-(H) ermeneutisasi** (yang peneliti singkat dengan istilah **"SAH"**), yaitu hubungan trialektis dalam bingkai sirkularistik, abduktifikasi, dan hermeneutik antara *Religion, Philosophy*, dan *Science*. Misalnya, sebuah disertasi yang ditulis tahun 2011 di UIN Sunan Kalijaga, berjudul: "Sistem Kekerabatan dalam **al-Qur'an**: Perspektif **Antropo-lingusitik**",[97]adalah salah satu contoh–untuk tidak menyebutnya sebagai satu-satunya contoh–bagaimana model **"SAH"** tersebut diterapkan. Disertasi ini telah mencoba mentrialektikan topik "Sistem Kekerabatan" secara triadik sirkularistik-hermeneutik antara **al-Qur'an** sebagai pilar *ḥaḍārah an-naṣ,* **Filsafat Bahasa (Linguistik)** sebagai pilar *ḥaḍārah al-falsafah*, dan **Antropologi Budaya** sebagai pilar *ḥaḍārah al-'ilm*. Disertasi ini sebenarnya hanya menerapkan model "S() H", tanpa "A" (Abduktif), sebab metode penelitiannya hanya

[97] Waryani Fajar Riyanto, "Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik", *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011).

bersifat deduktif saja. Barangkali, sebuah disertasi tahun 2007 di UGM, yang berjudul "Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta" karya Koeswinarno dapat disebutkan telah menawarkan model **"SAH"** ini. Untuk lebih jelasnya, lihat Bab IV dalam penelitian ini.

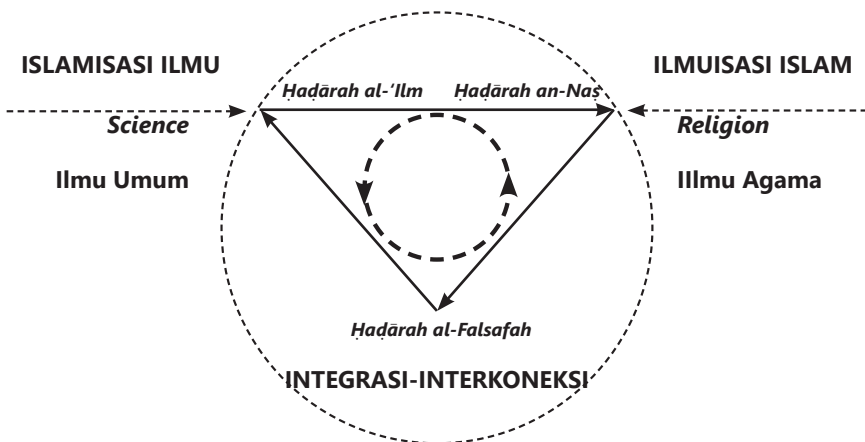
Menurut pengamatan penulis, baik model **informatif, konfirmatif**, dan **korektif** (kelas pemula)–bandingkan dengan model **informatif (syari'ah), transformatif (tarekat), konformatif (hakikat),** dan **illuminatif (makrifat)** yang diperkenalkan oleh Damardjati Supadjar[98]–serta model *similarisasi, paralelisasi, komplementasi, komparasi, verifikasi* (kelas lanjutan) masih berbau-bau "Islamisasi Ilmu" dan "Ilmuisasi Islam". Sedangkan model induktifikasi adalah satu-satunya model dalam I-kon yang juga masih berbau-bau "Ilmuisasi Islam". Padahal, pendekatan Integrasi-Interkoneksi (I-kon) sebaiknya menggunakan model **"SAH" (Sirkular, Abduktif, Hermeneutik),** yang juga penulis sebut dengan istilah model (**A)bdu(k)tif-Imajina(tif)**, yang disingkat dengan istilah **"Ak-tif". Jadi, Islamisasi Ilmu dan Ilmuisasi Islam hanyalah pintu masuk (saja) untuk memahami Integrasi-Interkoneksi (I-kon).**

Oleh karennya, peneliti-peneliti di Fakultas Sains dan Teknologi (Saintek) atau Ilmu Sosial dan Humaniora (Isoshum), misalnya, akan lebih mudah melakukan penelitian Integrasi-Interkoneksi bila berangkat dari konsep Islamisasi Ilmu. Mengapa?, karena mereka memiliki *basic* ilmu pengetahuan umum (*ḥaḍārah al-'ilm/ science*) yang perlu dikaitkan dengan landasan ilmu agama (*ḥaḍārah an-naṣ/religion*). Sebaliknya, para peneliti di

[98] Damardjati Supadjar, "Kepastian Istiqamah", makalah yang disampaikan pada acara *Seminar Nasional Tarekat* di Gedung Satria Nusantara, Sabtu, 26 Mei 2012, hlm. 1.

Fakultas-fakultas Agama, seperti Ushuluddin, Syari'ah, dll, ketika mengembangkan keilmuannya, maka akan lebih mudah dengan menggunakan model Pengilmuan Islam Kuntowijoyo, karena kebalikannya, *basic* ilmu agama mereka perlu dikaitkan dengan kategori-kategori ilmiah. Tetapi, keduanya tidak cukup berhenti di situ, melainkan harus melangkah satu step lagi, yaitu *ḥaḍārah al-falsafah* agar bersifat **kritis** dan **transformatif**.[99]

Berdasarkan penjelasan Rajasa di atas, ia sepertinya ingin mengatakan bahwa ada dua pintu masuk menuju ke arah paradigma Integrasi-Interkoneksi, yang dikatakannya sebagai **paradigma yang "sangat canggih"** itu, yaitu melalui pintu Islamisasi Ilmu (Fakultas Ilmu Umum: Fakultas Sains dan Teknologi dan Fakultas Ilmu Sosial-Humaniora) dan pintu Ilmuisasi Islam (Fakultas Ilmu Agama: Fakultas Adab, Tarbiyah, Ushuluddin, Dakwah, Syari'ah, dan Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam). Lihat gambar ini:

---

[99] *Interview* penulis dengan Rajasa Mu'tasim pada tanggal 18 Juni 2012 di Fakultas Tarbiyah, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, jam 10.00-11.00.

Bentuk-bentuk tersebut di atas (model penelitin I-kon kelas pemula, kelas lanjutan, dan kelas ahli) dapat dijadikan model penelitian interkoneksi keilmuan di UIN Sunan Kalijaga. Dari model-model penelitian tersebut di atas, mungkin (sekali lagi "mungkin") bentuk tiga yang terakhir lebih cocok diterapkan–kelas lanjutan–, yakni: **komparasi, induktifikasi,** dan **verifikasi (plus model kelas ahli, yaitu model "SAH").** Karena pada ketiga bentuk terakhir ini, Integrasi-Interkoneksi (I-kon) antara satu disiplin ilmu dengan disiplin ilmu yang lain terlihat lebih dinamis dan seimbang. Dalam bentuk studi ini juga dimungkinkan pengembangan kajian-kajian **falsifikatif–** bedakan dengan model **verifikatif–.** Meskipun demikian, bagi ilmu-ilmu yang sulit untuk dilakukan integrasi maupun interkoneksi dengan cara tersebut, sebagai langkah awal dapat dipakai bentuk lainnya seperti yang tergambar dari tiga bentuk pertama di atas, yaitu: *similarisasi, paralelisasi,* dan *komplementasi*. Tetapi sekali lagi, menurut penulis, model yang sebaiknya diterapkan–untuk tidak mengatakan yang paling ideal–dalam penelitian Integrasi-Interkoneksi (I-kon) adalah model **"SAH" (Sirkularisasi, Abduktifikasi, Hermeneutisasi).**

Beragam upaya telah dilakukan, beragam diskusi dan konseptualisasi telah dijalankan dalam rangka membangun basis yang kuat untuk implementasi pendekatan Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ini. Berbagai diskusi yang diselenggarakan seringkali memunculkan pertanyaan: **"Seperti apakah model dan contoh kongkret kajian dan penelitian yang terintegrasi-terinterkonsi itu?".** UIN Sunan Kalijaga sendiri, beserta seluruh civitas akademikanya sebenarnya telah melahirkan berbagai naskah dan konsep akademik, termasuk penelitian kelompok, penelitian individual, dan kajian-kajian

awal tentang aplikasi pendekatan ini. Penelitian ini adalah salah satu upaya untuk menjawab pertanyaan di atas, yaitu menyajikan contoh kongkret penelitian (disertasi) integrasi-interkoneksi, walaupun peneliti sendiri "belum berani" untuk menyatakan bahwa ketiga disertasi tersebut dapat menjadi contoh yang baik penerapan pendekatan I-kon, tetapi di sisi lain juga penulis "belum berani" menyatakan bahwa ketiga disertasi tersebut juga belum menerapkan pendekatan I-kon. Yang penulis berani nyatakan adalah, ketiga penelitian disertasi tersebut (lihat Bab Rumusan Masalah), apabila dibaca dalam bentuk satu kesatuan kerangka teori dan metodologi penelitian yang utuh-holistik, telah menawarkan model (awal) **"SAH" (Sirkularisasi, Abduktifikasi, Hermeneutisasi)** dalam penelitian I-kon.

4. "Delapan Kacamata Point" dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi: Metodologi I-kon

Menurut M. Amin Abdullah, salah satu langkah penting yang saling terkait dalam penelitian integrasi-interkoneksi adalah: **cara kerja dalam praktik membaca buku, meneliti, dan menulis artikel atau karya tulis yang lain, harus dipandu dengan delapan (8) point yang saling terhubung dan terkait (*interconnected*).** Untuk pertama kalinya, secara formal (tulisan)–secara informal (lisan) Amin telah mengenalkan istilah "Delapan Kacamata Point" pada tahun 90-an–, Amin menyampaikan tulisan tentang *8 Kacamata Point* pada tahun 2004 dalam acara *Workshop Metodologi Penelitian* bagi Dosen Pengampu Mata Kuliah Metode Penelitian di lingkungan IAIN Sunan Kalijaga, Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, tepatnya pada tanggal 19 Februari 2004. Satu tahun kemudian, yaitu tahun

2005, artikel tersebut dimuat dalam *Jurnal Religia*.[100] Satu tahun kemudian, yaitu tahun 2006, makalah tersebut juga dimuat dalam kumpulan tulisan: "Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner".[101]

Menurut Amin, dalam kenyataan, menyusun proposal penelitian (integrasi-interkoneksi) pada umumnya dan proposal penelitian untuk penulisan skripsi, tesis, dan lebih-lebih disertasi tidaklah semudah yang diduga oleh mahasiswa, dosen yunior maupun senior. Kesulitan tersebut berakar dari tuntutan proposal yang setidaknya memenuhi 8 poin yang harus dijelaskan secara singkat dan padat. Kedelapan poin tersebut merupakan **satu kesatuan sistemik,** sehingga berkait kelindan (terinterkoneksi) antara item yang satu dan lainnya. **Begitu alur, pola, urutan pemikiran dan logika penulisan tersusun dengan baik dalam proposal, maka ibaratnya separoh dari kerja penulisan skripsi, tesis atau disertasi telah rampung.**

Proposal penelitian integrasi-interkoneksi (i-kon) yang baik-serius tidak dapat disusun secara mendadak. **Proposal penelitian merupakan puncak akumulasi permasalahan dan kegelisahan akademik yang ingin dicari pemecahannya oleh si penulis atau pengaju proposal penelitian.** Dosen metodologi penelitian yang terlalu terjebak pada teknik penelitian biasanya melupakan unsur pokok ini. Praktik pengajaran metodologi penelitian seperti itu adalah **ibarat badan tanpa ruh.** Selesai kuliah

---

[100] M. Amin Abdullah, "Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Pandang", *Religia: Jurnal Studi-studi Agama,* Vol. IV, No. 1, Januari 2005, hlm. 16-37.

[101] M. Amin Abdullah, "Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam", dalam Dudung Abdurrahman (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Lemlit, 2006), hlm. 3-24.

teori baik S1, S2 maupun S3 tidak menjamin dengan sendirinya proposal penelitian akan mudah tersusun dengan sendirinya. **Tanpa kegelisahan akademik ("sense of academic crises") yang mendalam, proposal penelitian yang baik sulit tersusun, apalagi model proposal penelitian i-kon.**

Proposal penelitian yang baik tersusun secara alamiah lewat ***kesinambungan (continuity) kegelisahan akademik*** dari pengaju proposal penelitian itu sendiri–bukan dari dosen pengampu matakuliah atau pembimbing akademik–jauh ***sebelum, selama, dan sesudah*** menyelesaikan perkuliahan teori baik pada program strata 1, 2 maupun 3. Oleh karena itu, **penyusunan proposal penelitian lebih sulit dari pada praktik penulisan skripsi, tesis, atau disertasi, karena *kerangka teori* atau *kerangka konseptual* harus dibangun terlebih dahulu dengan baik oleh penulis proposal penelitian sebagai alat untuk membedah dan menganalisis problem akademik yang sedang ia hadapi dan ingin ia pecahkan.**

Untuk meraih tujuan "Pengembangan **Studi Islam**"–bedakan dengan "Ilmu-ilmu Keagamaan" dan "Pemikiran Islam"–, model dan struktur logika berpikir yang akan dilalui tidak bisa tidak mirip-mirip penulisan disertasi, karena dalam penulisan disertasi–yang membedakannya dari penulisan skripsi dan tesis–dituntut adanya apa yang disebut ***"contribution to knowledge"* (sumbangan untuk pengembangan keilmuan) yang bersifat *fresh knowledge*–bandingkan dengan istilah "ijtihādist progressive" Abdullah Saeed–, bukan *expired knowledge*.** Sedangkan untuk sampai pada target *contribution to knowledge* diperlukan prasarat yang tidak bisa ditawar-tawar, yaitu "studi" atau "kajian" pustaka (*prior research*)–bukan "daftar

pustaka"–yang kuat lewat telaah akademik beberapa buku dan jurnal keilmuan tentang teori keilmuan yang disusun oleh para ilmuan/ulama sebelumnya atau hasil penelitian terdahulu. Setelah itu, disusun Kerangka Teori (*Theoretical Framework*) yang kuat untuk membedah, mengoreksi, menganalisis, menyempurnakan hasil rumusan keilmuan Islam generasi terdahulu dalam perbandingannya dengan perkembangan beberapa teori keilmuan yang terkait yang muncul belakangan. Bagaimana perkembangan terakhir kajian atau "studi" teks dalam bentuk *Literary Criticism*, bagaimana rumusan terakhir tentang "studi" tafsir sejak dari *at-tafsīr bi ar-ra'yi, at-tafsīr bi al-ma'ṡūr, at-tafsīr al-bāṭinī* sampai ke hermeneutika (*at-takwīl al-'ilmī)*[102] kontemporer. Contoh, karya Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* baik untuk disebut di sini.[103] Pisau bedah analisis keilmuan lewat penyusunan *theoretical framework* yang kuat dan akurat akan mengantarkan peneliti sampai pada *contribution to knowledge* (sumbangan untuk pengembangan keilmuan) yaitu **Pengembangan Studi Islam.**

Dalam buku pedoman menulis disertasi yang biasa dipergunakan di berbagai universitas dapat membantu menyusun urut-urutan logika berpikir yang sekiranya

---

[102] Untuk konsep *at-Ta'wīl al-'Ilmi,* lebih lanjut M. Amin Abdullah, "At-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah,* Vol. 39, Number 2, July-December 2001, hlm. 359-391.

[103] Khaled M. Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld Publication, 2003). Tulisan Amin tentang Abou Fadl, lihat misalnya artikelnya yang berjudul: "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", *Foreword for the Indonesian edition of Khaled M. Abou Al Fadl's work (Speaking in God's Name),* dalam *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif (*Jakarta: Serambi, 2004), hlm. i-x.

dapat pula mengantarkan pada *contribution to knowledge* atau pengembangan keilmuan Islam. Panjang proposal penelitian diperkirakan antara 10 sampai 30 halaman. Model dalam *Kerangka Delapan Poin* tersebut di atas ternyata dikutip oleh Amin dari buku Gordon B. Davis dan Clyde A. Parker yang berjudul *Writing the Doctoral Dissertation: A Systematic Approach*.[104] Urut-urutan dan item-item berpikir dalam menyusun proposal penelitian i-kon dan cara membaca buku literatur yang baik disarankan menyentuh hal-hal sebagai berikut ini :

1	**Pendahuluan *(Summary)***	**1 – 2 halaman**
2	**Permasalahan, persoalan atau kegelisahan akademik *(Hypothesis, Problem, or Question, Sense of Academic Crisis)***	**1 - 3 halaman**
3	**Pentingnya topik penelitian *(Importance of Topic)***	**1 – 2 halaman**
4	**Hasil-hasil penelitian terdahulu *(Prior Research on Topic)***	**1 – 7 halaman**
5	**Bagaimana penelitian itu yang akan dikerjakan/ diselesaikan *(Approach and Research Methodology)***	**2 – 8 halaman**
6	**Pembatasan masalah dan penekanan istilah-istilah kunci *(Limitation and Key Assumptions)***	**1 – 2 halama**
7	**Sumbangan dalam pengembangan keilmuan/ilmu-ilmu keislaman *(Contribution to Knowledge)***	**1 – 3 halaman**
8	**Penjelasan singkat tentang sistematika penulisan dan rencana bab-bab penulisan *(Descriptions of Proposed Chapter in thesis/ dissertation)***	**2 - 3 halaman**

Keempat kacamata baca di atas, yaitu: "Triple Hadarah", "Spider Web", "Spheres and Models", dan Delapan Poin, yang penulis gunakan untuk "membaca" tiga disertasi berikut ini, yaitu: "Kehidupan Bergama WAria Muslim di Yogykarta" yang ditulis oleh Koeswinarno; "Inkulturasi al-

[104] Gordon B. Davis dan Clyde A. Parker, *Writing the Doctoral Dissertation: A Systematic Approach* (New York: Borrows, 1979), hlm. 10.

Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab" yang ditulis oleh Ali Sodiqin; dan "Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an" oleh penulis sendiri.

BAB III

SEPUTAR DISERTASI (PENELITIAN DOKTOR/S3)

A. Disertasi 1

1. Seputar Penulisan Disertasi

Disertasi pertama, yang berjudul "Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta", dibimbing oleh dua promotor dari Universitas Gadjah Mada, yaitu: Prof. Dr. H. Sjafri Sairin, M.A. (promotor pertama) dan Prof. Dr. Irwan Abdullah (promoter kedua). Saat ini, selain sebagai peneliti dan pengajar metode penelitian dan antropologi di UIN Sunan Kalijaga, Koeswinarno, penulis disertasi tersebut juga menjadi anggota Litbang Kementerian Agama RI. Disertasi yang berhasil dipertahankan pada tahun 2007 itu, dengan ketebalan 375 halaman, berhasil mendapat nilai *cum laude*. Saat penelitian ini dibuat (Desember 2012), disertasi Koeswinarno tersebut sedang diedit oleh tim editor Penerbit Gramedia.

Awal karir Koeswinarno, penulis disertasi ini, adalah di institusi riset di Departemen Penerangan, sejak tahun 1989 hingga tahun 2001. Pada tahun 1995, setelah bertemu dengan Prof. Dr. Masri Singarimbun, Koeswinarno kemudian

masuk S2 Antropolohgi di UGM. Ketika Departemen Penerangan dibubarkan oleh Gus Dur pada tahun 2001, Prof. Sjafri dan Prof. Irwan (dua promotornya), yang menurut penulis disertasi ini sebagai dua maha “guru“-nya, berusaha keras mempertemukannya dengan Prof. Dr. Amin Abdullah, yang pada saat itu menjabat sebagai Pembantu Rektor I IAIN Sunan Kalijaga, untuk memutasinya ke UIN (saat itu masih IAIN) Sunan Kalijaga. Singkat cerita, Koeswinarno pun bisa “hijrah“ ke IAIN/UIN Sunan Kalijaga, dan disekolahkan S3 oleh UIN. Kini, ia harus “terbuang“ jauh ke Jakarta dengan membawa idealismenya dan cita-citanya.

Disertasi Koeswinarno sendiri mencoba menyentuh persoalan waria dari sisi akademik dan religius. Ketika disertasi ini diujikan dalam ujian promosi terbuka, dua penguji dari UIN Sunan Kalijaga pada saat itu, yaitu: Dr. Soekamta dan Dr. Hamim Ilyas, mengeluarkan komentar: “bahwa disertasi tersebut adalah contoh disertasi yang bercorak Integrasi-Interkoneksi” (walaupun penulis disertasi ini sendiri tidak menggunakan istilah “Integrasi-Interkoneksi“ secara eksplisit, dan tidak menganggapnya sebagai contoh implementasi pendekatan tersebut). Sebab, sampai saat ini, belum ada indikator-indikator yang jelas, untuk mengatakan apakah sebuah penelitian (disertasi) tertentu telah menerapkan atau belum menerapkan pendekatan Integrasi-Interkoneksi?

2. Rangkuman Disertasi

Penelitian disertasi “Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta“ bertujuan untuk menjelaskan proses terjadinya marjinalisasi kaum waria dalam masyarakat muslim; menjelaskan pembacaan baru tentang bagaimana waria dalam memperlakukan agama, serta pemaknaan

agama sebagai bagian dari masyarakat muslim; dan sebagai bahan diskusi dalam menentukan peneriman sosial terhadap keberadaan waria dan bagaimana Islam menjelaskan keadaan kewariaan. Observasi partisipasi merupakan metode pengumpulan data paling utama, yang didukung dengan wawancara mendalam, *life history,* dan *focus group discussion.*

Keberadaan kaum waria, meskipun telah muncul sejak jaman Nabi Muhammad, kata Koeswinarno, dan ada pada sebagian besar kebudayaan di Indonesia, kenyataannya masih terus mengalami marjinalisasi. Proses marjinalisasi waria ada pada level internalisasi, sosialisasi, hingga enkulturasi yang terjadi baik di dalam keluarga, masyarakat, kehidupan sosial waria, hingga kehidupan beragamanya. Secara perlahan, penerimaan sosial kaum waria mulai mengalami perubahan, dan agama menjadi salah satu gejala penting dalam penerimaan waria.

Menurut Koeswinarno, keberagamaan waria dapat dilihat dalam lima (5) dimensi, yakni: dimensi keyakinan, praktik agama, pengalaman, pengetahuan, dan konsekuensi. Bagi waria, keyakinan terhadap agama tidak selamanya menjadi basis dalam melakukan praktik keagamaan. Praktik keagamaan bukan merupakan hasil akumulasi keyakinan dan pengetahuan, tetapi merupakan perilaku yang diwariskan melalui keluarga dan proses belajar melalui pendidikan, baik formal ataupun non-formal. Konsekuensi keberagamaan merupakan standar nilai yang tidak hanya bergantung pada keempat dimensi sebelumnya, tetapi juga berhimpitan dengan perilaku manusia juga dituntun oleh nilai-niai etik yang universal, kebudayaan, dan aturan-aturan hukum.

B. Disertasi 2

1. Seputar Penulisan Disertasi

Dua promotor yang membimbing disertasi "Inkulturasi al-Qur'an Dalam Tradisi Masyarakat Arab" oleh Ali Sodiqin adalah Prof. Dr. H. Sjafri Sairin (promoter pertama) dan Prof. Dr. H. Abd Salam Arif, M.A (promotor kedua). Ketebalan disertasi ini sebanyak 311 halaman. Penulis disertasi ini lahir di Jepara pada 12 September 1970, adalah dosen Program Studi Sejarah dan Kebudayaan Islam, Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga, yang kemudian "hijrah" ke Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga. Jenjang pendidikan S1-nya ditempuh di program sarjana Jurusan Qada' Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang (1990-1996), program magister Studi Islam di IAIN ar-Raniry Banda Aceh (1996-1998); kemudian mengambil program doktor di UIN Sunan Kalijaga dengan konsentrasi Kebudayaan Islam (2004-2008), lulus dengan predikat *cum laude*.

Dalam merampungkan penulisan disertasi ini, Sadiqin juga sempat mengikuti program *fellowship* ke luar negeri, diantaranya *Research Fellow* di ISTAC dan IIUM Malaysia pada tahun 2006-2007 dan *Visiting Research* di Muhammadiyyah Association Singapore, tahun 2007. Naskah disertasinya sendiri kemudian telah diterbitkan dalam sebuah buku yang berjudul: "Hukum Qiṣāṣ: Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam", diterbitkan oleh Tiara Wacana, Yogyakarta, 2010. Dua tahun sebelumnya, yaitu tahun 2008, Sadiqin juga telah menerbitkan sebagian isi disertasinya tersebut lewat bukunya yang berjudul: "Antropologi al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu dan Budaya", diterbitkan oleh ar-Ruzz Media, Yogyakarta, 2008. Disertasi Sadiqin tersebut ingin mengembangkan pola pikir keberadaan **hukum pidana**

Islam–bandingkan dengan disertasi penulis sendiri yang juga dikaji di sini, yang ingin mengembangkan pola pikir **hukum perdata Islam**–. Menurut periset, disertasi Sadiqin ini masih berbau Islamisasi Ilmu, dengan menulis tajuk: "Islamisasi Hukum Pidana Modern atau Modernisasi Hukum Pidana Islam" dalam epilog bukunya: "Hukum Qiṣāṣ: Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam" (buku ini berasal dari disertasinya).

2. Rangkuman Disertasi

Penelitian dalam disertasi "Inkulturasi al-Qur'an Dalam Tradisi Masyarakat Arab" menjelaskan tentang dialektika antara wahyu dan budaya, khususnya pada masa pewahyuan al-Qur'an, yang bertujuan untuk memaknai konsep keotentikan dan keuniversalan ajaran Islam dalam perspektif antropologis. Menurut Sadiqin, pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an tidak hanya terbatas pada aspek teologis (al-Qur'an *qađīm*) saja, karena sifat keazaliannya, tetapi memerlukan pemahaman antropologis, karena berhubungan dengan realitas yang material (al-Qur'an *ḥudūṡ*). Paling tidak, upaya dalam penelitian disertasi ini akan mampu membedakan antara yang **partikular Arab** dan yang **universal dari ajaran Islam**. Salah satu tradisi yang mengalami proses inkulturasi ini adalah *qiṣāṣ-diyāt.*

Penelitian disertasi tersebut berusaha mengungkap bagaimana inkulturasi nilai-nilai al-Qur'an terhadap tradisi Arab, khususnya pada pelaksanaan hukum *qiṣāṣ-diyāt.* Secata historis, pengungkapkan tersebut mengambil periode masa pewahyuan al-Qur'an. Bagaimana cara Tuhan menyampaikan pesan keagamaannya dan simbol-simbol apa saja yang digunakan untuk memasukkan *point of reference* pesan Tuhan (wahyu) ke dalam *point of reference*

sistem sosial masyarakat Arab? Bagaimana al-Qur’an mendialogkan pesan-pesannya ke dalam tatanan sosial budaya masyarakat waktu itu dan perubahan apa saja yang terjadi.

Pendekatan yang digunakan dalam disertasi Sadiqin ini adalah pendekatan historis (*asbāb an-nuzūl* dan *makiyyah madaniyyah*)-antropologis (*models of reality* dan *models for reality*). Pendekatan ini dipergunakan untuk melihat secara kronologis dan holistik di mana agama tidak dilihat secara otonom yang tidak terpengaruh oleh praktik-praktik sosial lainnya. Analisis data dalam penelitian disertasi ini menggunakan teknik deskriptif kualitatif. Berdasarkan kerangka teori dan metode seperti di atas, penelitian disertasi ini menawarkan tiga tahap bentuk inkulturasi antara wahyu (al-Qur’an *qadīm*) dan budaya Arab (al-Qur’an *ḥudūṡ*), yaitu: **adopsi, adaptasi,** dan **integrasi.**

C. Disertasi 3

1. Seputar Penulisan Disertasi

Penulis disertasi “Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an” ini berlatar pendidikan S1 bidang *al-Aḥwāl asy-Syakhsiyyah* dan S2 bidang Hukum Keluarga. Disertasi ini telah dipertahankan di depan dewan penguji ujian promosi doktor pada tanggal 28 Januari 2011, di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dengan predikat ***cum-laude.*** Disertasi ini belum di-*publish* dalam bentuk buku, ia saat ini tersimpan rapi di perpustakaan pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Disertasi ini sangat tebal, dengan ketebalan 767 halaman. Disertasi ini diselesaikan kurang lebih selama tiga (3) tahun, dari akhir tahun 2007 sampai dengan awal tahun 2011. Saat ini, penulis disertasi ini sedang proses “hijrah” dari STAIN

Pekalongan ke UIN Sunan Kalijaga (Fakultas Syari'ah). Peneliti ini adalah pengampu matakuliah "Philosophy of Science" di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Ada tiga promotor yang membimbing penulisan disertasi "Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik" ini, yaitu: *Pertama,* Prof. Dr. H. Syamsul Anwar M.A., guru besar Hukum Islam di Fakultas Syari'ah IAIN/UIN Sunan Kalijaga, yang membidangi dimensi al-Qur'annya (*ḥaḍārah an-naṣ*); *Kedua,* Prof. Dr. H. Sjafri Sairin, M.A., guru besar Antropologi di Universitas Gadjah Mada (UGM), yang membidangi sisi antropologinya (*ḥaḍārah al-'ilm*); *Ketiga,* Prof. Dr. H. Soepomo Prodjosoedarmo, M.A., guru besar Linguistik di Universitas Sanata Dharma, yang membidangi ranah filsafat linguistiknya (*ḥaḍārah al-falsafah*). Dengan demikian maka setiap "kata" dalam judul disertasi ini ("Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik"), "seakan-akan" dibimbing oleh masing-masingnya seorang promotor. Prof. Syamsul membimbing pada aspek "al-Qur'an"-nya, Prof Sjafri membimbing pada aspek "Sistem Kekerabatan"-nya, dan Prof Soepomo membimbing pada aspek "Filsafat Bahasa"-nya.

Awalnya, disertasi "Sistem Kekerabatan" tersebut hanya dibimbing oleh Prof. Syamsul (promotor pertama) dan Prof. Sjafri (promotor kedua), namun sepulangnya penulis dari kegiatan riset disertasi (tafsir) di Mesir selama setengah tahun (Januari-Juni 2007), Prof. Sjafri (promotor kedua) meminta penulis agar meminta Prof. Soepomo sebagai pembimbing tambahan (pembimbing ketiga), alasanya, Prof. Soepomo yang lebih menguasai dimensi filsafat linguistiknya, sementara Prof. Sjafri pada sisi antropologinya. Jadi sebenarnya, disertasi ini telah rampung

ditulis pada akhir tahun 2007 (2005-2007), namun karena harus bimbingan dari awal lagi (Bab I sampai dengan Bab V) dengan promoter ketiga, maka penyelesaian penulisan disertasi ini agak terlambat.

Terkait dengan penulisan disertasi ini, penulis mendapatkan beasiswa dari Kementerian Agama pada tahun 2007 untuk melakukan riset disertasi tentang tafsir di Mesir, selama kurang lebih setengah tahun, antara Januari-Juni 2007, bersama dengan 14 dosen-dosen setanah air yang sedang menyelesaikan penulisan disertasi tentang tafsir, melalui serangkaian seleksi proposal disertasi, tes bahasa Inggris, dan bahasa Arab. Di bawah bimbingan Prof. Dr. H. Quraish Shihab, M.A., di bawah naungan Pusat Studi al-Qur'an (PSQ)-nya di Jakarta, penulis banyak mendapatkan banyak pembekalan tentang metode-metode penelitian al-Qur'an.

Sedangkan di Mesir, penulis mendapatkan banyak bimbingan langsung dalam penulisan disertasi ini oleh beberapa guru besar, diantaranya adalah: *Pertama,* Prof. Dr. Ḥassan Ḥanafī (Guru Besar Filsafat di Cairo University), yang membimbing tentang penggunaan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an kontemporer, dan studi al-Qur'an kontemporer; *Kedua,* Prof. Dr. Jamāl Muṣṭafā 'Abdul Ḥāmid Najjār (Guru Besar Tafsir di Universitas al-Azhar), yang membimbing tentang model-model penafsiran al-Qur'an periode klasik; *Ketiga,* Prof. Dr. 'Abdul Ḥay Farmawī (Guru Besar Tafsir Mauḍū'i di Universitas al-Azhar), yang membimbing tentang tafsir tematik; *Keempat,* Prof. Dr. Daūd (Guru Besar Bidang Bahasa Universitas Suez Canal Ismailia Mesir), yang membimbing tentang teori-teori linguistik dalam penafsiran al-Qur'an–di perpustakaan pribadinya inilah, penulis menemukan sebuah kitab karya

Karīm Zaki Ḥisāmuddīn yang berjudul: "al-Qarābah: Dirāsah Antrolugawiyah"; dimana judul kitab inilah yang kemudian menginspirasi penulis untuk menyematkan istilah perspektif "antropolinguistik" dalam kerangka teori disertasi–; *Kelima,* Prof. Dr. Faṭīmah Ismā'īl (Guru Besar Filsafat Islam al-Jāmi'ah 'Ain Sām Mesir), yang membimbing tentang wacana filsafat Islam kontemporer; *Keenam,* Prof. Dr. Ṣābur Sahīn (Guru Besar Cairo University Mesir), yang membimbing penulis tentang masalah wacana hukum Islam kontemporer.

Dapat dikatakan bahwa disertasi "Sistem Kekerabatan" ini bertujuan untuk mengembangkan teori (kewarisan) bilateral yang pernah digagas oleh Hazairin. Bedanya, jika Hazairin menggunakan pendekatan **antropologi budaya**, maka disertasi penulis ini menggunakan pendekatan **antropologi bahasa.** Bedanya lagi, Hazairin menggunakan istilah "Sistem (Kewarisan) Bilateral", sedangkan penulis dengan istilah "Sistem (Kekerabatan) Integral". Selain itu, Hazairin hanya terfokus pada masalah sistem kewarisan, sedangkan penulis meluaskan cakupannya meliputi sistem kekerabatannya (sistem perkawinan, sistem kewarisan, dan sistem penasaban nama anak). Hazairin dan penulis (Fajar) sepertinya ingin mengkaitkan antara kajian dalam ilmu-ilmu keagamaan (al-Qur'an dan as-Sunnah) dan ilmu-ilmu sosial (antropologi).

2. Rangkuman Disertasi

Masalah-masalah modern abad ke-21, misalnya seperti isu gender tentang penasaban nama anak hanya kepada bapak saja, dan tentang masalah integrasi ilmu, sangat mewarnai dan mendominasi kajian-kajian Islam kontemporer. Munculnya penafsiran yang **bias jender** dalam masalah hubungan pertalian darah atau hubungan

keturunan yang selalu hanya dinisbahkan kepada pihak laki-laki saja, yang dalam hal ini adalah bapak, berasal dari anggapan yang menyatakan, bahwa bentuk awal sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam, di mana al-Qur'an diturunkan, adalah sistem kekerabatan patrilineal. Sistem istilah-istilah kelompok kekerabatan, sistem istilah-istilah kerabat, dan sistem hubungan-hubungan kekerabatan dalam al-Qur'an ternyata menunjukkan indikasi sebuah hubungan kekerabatan bilateral, sementara sistem etika kelas kerabat dalam al-Qur'an, mengimplikasikan adanya prinsip-prinsip etis hubungan integratif.

Ada tiga masalah pokok yang dikaji dalam disertasi "Sistem Kekerabatan" ini, yaitu: *Pertama*, bagaimanakah bentuk sistem istilah-istilah kelompok kekerabatan, istilah-istilah kerabat, dan hubungan-hubungan kekerabatan dalam al-Qur'an? *Kedua,* mengapa sejarah mencatat bahwa hubungan keturunan dan pertalian darah itu selalu dinisbahkan kepada pihak laki-laki saja, yang dalam hal ini adalah ayah? *Ketiga,* bagaimanakah bentuk prinsip-prinsip sistem etika kelas kerabat dalam al-Qur'an, berimplikasi pada wacana sistem integrasi *Islamic Studies*?.

Ada empat teori pendekatan dalam perspektif antropolinguistik, untuk menyelesaikan tiga masalah tersebut di atas, yaitu: 1) pendekatan antropologi sosial (genealogi), 2) pendekatan linguistik struktural Lévi Strauss (oposisi biner, mediasi, *totem, signifier* dan *signified, parole* dan *langue,* mitos, sintagmatik dan paradigmatik), 3) pendekatan hermeneutika Hirsch (makna dan signifikansi), dan 4) pendekatan semantika Izutsu (diakronik dan sinkronik). Dalam upayanya mengkontekstualisasikan sistem etika kelas kerabat dalam al-Qur'an, terkait dengan masalah integrasi *Islamic Studies*, digunakan pendekatan teori sistem.

Ada tiga sumbangan keilmuan dalam disertasi ini, yaitu: *Pertama*, bentuk sistem kekerabatan dalam al-Qur'an adalah *bilateral* yang bersifat *integratif-spiritualistik*, yaitu sebuah sistem kekerabatan yang menghubungkan sekaligus tiga prinsip sistem kekerabatan, yaitu sistem kekerabatan biologis dan sistem kekerabatan sosiologis, yang pada akhirnya bermuara dan berpusat pada sistem hubungan kekerabatan spiritualis. Inilah yang penulis sebut dengan istilah *Teori Bandul (Pendulum Theory)*. *Kedua*, penasaban nama anak kepada bapak ataupun kepada ibu bukanlah masalah biologis, tetapi hanyalah masalah sosiologis-spiritualis. *Ketiga*, bentuk sistem integrasi *Islamic Studies* berdasarkan prinsip-prinsip sistem etika kelas kerabat adalah: *teo-kosmo-antroposentrik integralistik*– bandingkan dengan "teo-antroposentrik-integralistik"–, yaitu mengintegrasikan struktur **triadik (trialektis)** antara prinsip teosentris (*innate structuring capacity*), kosmosentris (*deep structure*), dan antroposentris (*surface structure*).

BAB IV

MEMBACA IMPLEMENTASI INTEGRASI-INTERKONEKSI DALAM PENELITIAN DISERTASI (PERSPEKTIF EMPAT KACAMATA BACA INTEGRASI-INTERKONEKSI: "TRIPLE ḤAḌĀRAH", "SPIDER WEB", "SPHERES AND MODELS", DAN DELAPAN KACAMATA POINT)

A. Implementasi Integrasi-Interkoneksi dalam Disertasi 1

1. Kacamata "Triple Ḥaḍārah"

Berdasarkan penjelasan di atas, trikotomik *ḥaḍārah* terdiri dari pilar *ḥaḍārah an-naṣ (religion), ḥaḍārah al-falsafah (philosophy),* dan *ḥaḍārah al-'ilm (science)*. Dalam disertasi yang berjudul "Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta", Koeswinarno menggunakan al-Qur'an dan al-Hadis sebagai pilar *religion (interpretation)*-nya. Selain menggunakan teks al-Hadis tentang *khunṡā,* yang identik

dengan makna waria, misalnya, Koes juga menggunakan beberapa ayat al-Qur'an ketika menjelaskan tentang posisi waria. Misalnya, salah satu ayat al-Qur'an yang dikutipnya,[105] bahwa al-Qur'an tidak pernah menyebut jenis kelamin lain, kecuali laki-laki dan perempuan. Akan tetapi, muncul interpretasi lain melalui surat asy-Syūrā (42) ayat 49-50 terkait dengan posisi waria berikut ini, yaitu:

لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِۗ يَخْلُقُ مَا يَشَاۤءُۗ يَهَبُ لِمَنْ يَّشَاۤءُ اِنَاثًا وَّيَهَبُ لِمَنْ يَّشَاۤءُ الذُّكُوْرَۙ ﴿٤٩﴾ اَوْ يُزَوِّجُهُمْ **ذُكْرَانًا وَّاِنَاثًا**ۚ وَيَجْعَلُ مَنْ يَّشَاۤءُ عَقِيْمًاۗ اِنَّهٗ عَلِيْمٌ قَدِيْرٌ ﴿٥٠﴾

49. Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki. Dia memberikan anak-anak perempuan kepada siapa yang Dia kehendaki dan memberikan anak-anak lelaki kepada siapa yang Dia kehendaki.

50. atau Dia menganugerahkan kedua jenis laki-laki dan perempuan (kepada siapa) yang dikehendaki-Nya, dan Dia menjadikan mandul siapa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha mengetahui lagi Maha Kuasa.

Pada ayat yang berbunyi "menganugerahkan kedua jenis laki-laki dan perempuan", sebagian diterjemahkan sebagai "menggabungkan karakteristik laki-laki dan perempuan". Dengan sendirinya secara analitis, menurut Koeswinarno, ayat tersebut sangat problematik, sehingga memungkinkan **adanya pengakuan terhadap jenis kelamin di luar laki-laki dan perempuan (etik-emansipatoris).** Dengan cara yang sama, ayat tersebut bagi sebagian orang dimaknai dengan "dimungkinkan adanya jenis kelamin di

---

105 Koeswinarno, "Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta", *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UGM, 2007), hlm. 84-85.

luar laki-laki dan perempuan".[106]

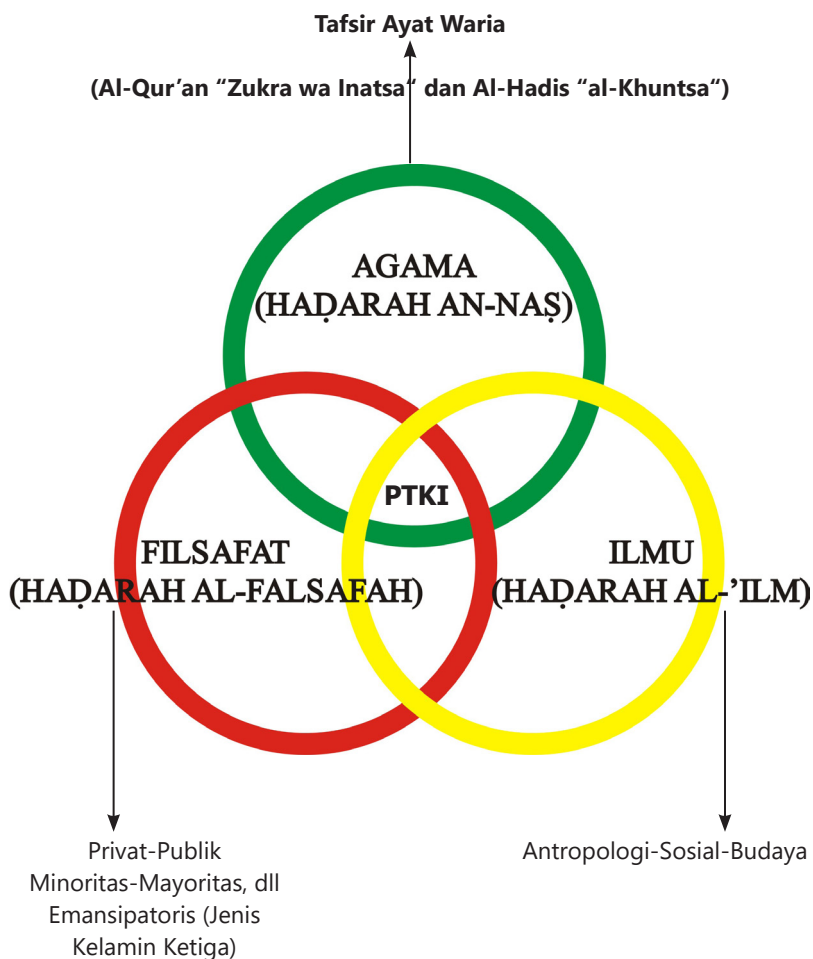
Pilar *ḥaḍārah al-falsafah (philosophy)* dalam disertasi ini, misalnya, nampak jelas ketika Koeswinarno menjelaskan tentang proses hubungan dialektis (bukan trialektis) antara masyarakat dan waria, hubungan dialektis antara wilayah privat dan publik, hubungan antara minoritas dan mayoritas, dan sebagainya. Bersamaan dengan itu, masyarakat (ruang publik) yang tidak dapat menerima "kaum dunia ketiga" kemudian mengecilkan mereka, sehingga akibat keterasingan tersebut ruang (publik) sosial waria menjadi semakin sempit. Tidak ada jalan lain kecuali hidup dalam ruang (privat) yang "dianggap" menyimpang dari struktur, sebagai salah satu upaya mempertahankan eksistensi. Terkait dengan dimensi etik-emansipatoris, Koeswinarno ingin menjelaskan tentang eksistensi waria, yaitu dengan munculnya kesadaran hidup beragama di kalangan mereka, dan pengakuan adanya emansipasi etik-religius bagi "jenis kelamin ketiga"[107]–dalam disertasi ini penulisnya ingin mentrialektikakan antara "jenis kelamin pertama" (laki-laki), "jenis kelamin kedua" (perempuan), dan "jenis kelamin ketiga" (waria)–. Secara psikologis, munculnya dorongan yang kuat untuk menjalani **ajaran agama** di kalangan kaum terpinggirkan seperti waria ini, karena melalui agamalah, mereka dapat beremansipasi tanpa mengenal kelas. (Teks) agama sendiri menghargai kesetaraan emansipasi bagi setiap pemeluknya, apapun jenis kelaminnya. Interpretasi terhadap agamalah (keberagamaan) yang membuat kaum waria "kelamin ketiga" menjadi terpinggirkan.

Sedangkan aspek *science (social sciences)*-nya, Koeswinarno menggunakan pendekatan **antropologi-**

---

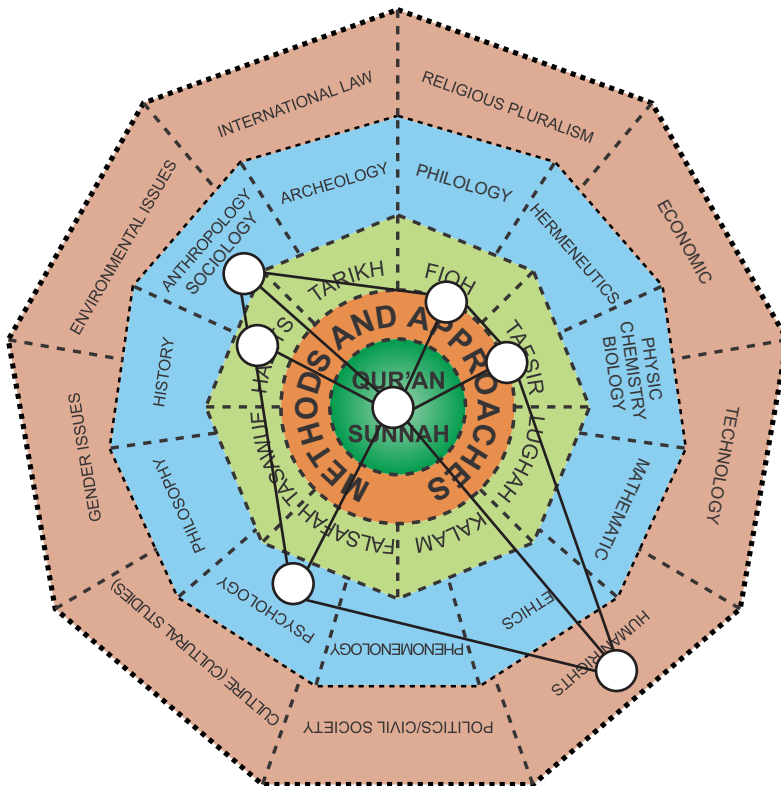
[106] *Ibid.*

[107] *Ibid.,* hlm. 5.

sosial-budaya dengan tiga varian kerangka teorinya, yaitu: konstruksi sosial (bahwa masyarakat merupakan produk manusia dan manusia sebagai produk masyarakat), marjinalisasi (marjinalisasi dibangun secara bersama-sama oleh negara, kapital, masyarakat, dan agama) dan multikulturalisme (minoritas dan mayoritas), dan keberagamaan dan pemaknaan agama (pemaknaan agama memiliki dua sisi otoritas, yakni kolektif dan individu; dunia waria tidak hanya dibaca pada tataran kolektivitas semata, tetapi secara individu juga harus diperhatikan, karena "being waria" merupakan pengalaman-pengalaman individu yang berbeda antara waria satu dengan lainnya; Islam memang memarjinalkan, tetapi Islam memberi "ruang" untuk sebuah kehidupan "dunia kaum ketiga"; di sinilah nilai agama menjadi bagian dalam memberi hidup dan kehidupan manusia, seburuk apapun, termasuk waria). Berdasarkan kacamata "Triple Ḥaḍārah" ini, dapat penulis gambarkan posisi disertasi Koeswinarno berikut ini (kata "UIN" diganti dengan objek masalah: "Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta"):

2. Kacamata "Spider Web"

Apabila dibaca dengan kacamata "spider web", disertasi Koeswinarno dengan judul "Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta", ingin mengkoneksikan antara aspek "religion" (al-Qur'an dan al-Hadis)"–Koeswinarno menyebutnya dengan istilah "teks-teks Islam tentang waria"[108]–, yang diwakili oleh penjelasan al-Qur'an dan al-

[108] *Ibid.*, hlm. 74-97.

Hadis (kluster pertama) tentang "waria", berangkat dari kajian antropologi (kluster keempat)–dari dalam luar ke dalam–. Selain menggunakan pendekatan antropologi (budaya)–Koeswinarno menyebutnya dengan istilah "waria pada berbagai kebudayaan"[109]–, ia juga menggunakan pendekatan psikologi "waria"–Koeswinarno menggunakan istilah "telaah psikologis dan medis tentang waria"[110]–. Sedangkan untuk kluster ketiga, Koeswinarno menggunakan pendekatan waria dalam perspektif hukum Islam (fikih) dan tafsir.[111]

109 *Ibid.*, hlm. 60-74.

110 *Ibid.*, hlm. 52-60.

111 *Ibid.*, hlm. 97-105.

3. Kacamata "Spheres and Models"

Berikut ini akan dijelaskan tentang empat ranah dalam penelitian disertasi Koeswinarno yang berjudul: "Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta", yaitu: ranah filosofis, ranah materi, ranah metodologi, dan ranah strategi:

Pertama, ranah filosofis:

Aspek filosofis "biner" Integrasi-Interkoneksi (I-kon) dalam disertasi tersebut nampak, ketika Koeswinarno mencoba untuk mengkaji waria "jenis kelamin ketiga" dengan mengkoneksikan antara **dimensi normatif** (dimensi *religious knowledge*–kluster pertama dan ketiga "spider web": al-Qur'an, al-Hadis, Tafsir, dan Fiqih–) dan **dimensi historis** (dimensi *social sciences*–kluster keempat "spider web": antropologi, sosiologi, dan psikologi–), antara dimensi individu dan dimensi kolektif, antara dimensi fisik dan dimensi psikis, antara dimensi struktur dan dimensi non struktur, dan sebagainya. Dimensi-dimensi tersebut tidak bisa berdiri sendiri secara atomistik dan "single entity". Misalnya, dalam aspek hubungan diadik antara individu dan kolektif, keimanan dan interaksi di kalangan waria bukanlah hasil dari konstruksi individu, melainkan terbentuk dari hasil kesadaran kolektif yang cukup kuat. Kesadaran kolektf tersebut dihasilkan dari fenomena sosial dan gejala yang sifatnya berulang-ulang.[112]

Kedua, ranah materi:

Walaupun disusun secara fragmentatif, secara materi, disertasi ini telah menyajikan model interkoneksi antara **studi waria dalam aspek sosiologis (antropologi dan psikologi) dan studi waria dalam aspek teologis (tafsir,**

[112] *Ibid.,* hlm. 362.

fiqih, dan hadis). Materi dalam disertasi ini menjelaskan pembacaan baru tentang bagaimana waria dalam memperlakukan agama, serta pemaknaan agama sebagai bagian dari masyarakat muslim. Materi dalam disertasi ini dapat digunakan sebagai bahan diskusi dalam menentukan penerimaan sosial terhadap keberadaan waria dan Islam menjelaskan keadaan kewariaan.

Ketiga, ranah metodologi:

Dalam aspek ranah metodologi penelitian Integrasi-Interkoneksi, disertasi ini juga menawarkan model metodologi integratif antara **dimensi normatif** dan **dimensi empiris.** Dengan mengutip Minhaji, Koeswinarno menyatakan bahwa ada dua kutub penelitian (hukum "waria"), yaitu model **teologis-normatif-deduktif** dan model **antropologis-historis-induktif**.[113] Dua kutub ini biasanya saling bertentangan ketika melihat dunia waria. Menurut Koeswinarno,[114] "Persoalan dikotomis semacam itu (normatif-historis) juga terus berlangsung dalam menjelaskan dunia waria". Ia sendiri kemudian menawarkan model "pembacaan dekonstruktif".

Keempat, ranah strategi:

Strategi penyajian dalam disertasi tentang waria ini menggunakan pola dialektis–yang kemudian mengarah pada pola trialektis–antara masyarakat dan keberagamaan (kehidupan beragama)–baca: bukan agama–. Dalam perspektif dialektika masyarakat dan agama, misalnya, waria sama-sama dimarjinalisasikan. Stereotipe-stereotipe waria–akibat pola pikir dialektika biner–menciptakan marjinalitas secara sosial, baik oleh keluarga maupun

[113] *Ibid.,* hlm. 77.
[114] *Ibid.*, hlm. 78.

lingkungan. Kondisi ini yang kemudian membuat mereka termarjinal. Sedangkan dalam perspektif agama, termasuk Islam, ia juga memberikan "ruang"–untuk tidak mengatakan menolak kehadiran kaum waria–yang terbatas kepada kaum waria. Dalam perspektif penelitian, disertasi ini sepertinya menggunakan strategi penyampaian masalah waria secara **empirik (induktif)** dan **normatif (deduktif)** sekaligus. Setelah merekonstruksi materi waria dalam perspektif dialektis antara dimensi normatif dan dimensi empiriknya, Koeswinarno kemudian menawarkan model "pembacaan dekonstruktif" (untuk mengurai berbagai benang ruwet dan menguak berbagai lapisan makna yang terdapat di dalam teks dan struktur pemaknaan masyarakat yang selama ini telah menjadi realitas dan tetap bagi kaum waria). Dengan kata lain, penelitian Koeswinarno ini menggunakan strategi deduktif dan induktif.

"Spheres"		
1	**Filosofis** **(suatu penyadaran eksistensial bahwa suatu disiplin ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lain)**	**Filsafat "Integrasi" Biner**
2	**Materi** **(suatu proses bagaimana mengintegrasikan nilai-nilai kebenaran universal ke dalam pengajaran matakuliah umum seperti antropologi, sosiologi, dan sebagainya, dan sebaliknya, memahamkan nilai-nilai partikular ke dalam matakuliah keagamaan)**	**Teologis dan Sosiologis**
3	**Metodologi dan Pendekatan** **(metodologi yang digunakan dalam pengembangan antar disiplin ilmu yang bersangkutan)**	**Normatif dan Empiris**
4	**Strategi** **(ranah pelaksanaan atau praksis dari proses penelitian integratif-interkonektif)**	**Deduktif-Induktif**

Apabila dibaca dengan kacamata “model-model“ penelitian integrasi-interkoneksi, baik untuk tingkatan “kelas pemula“ maupun “kelas lanjutan“, disertasi Koeswinarno tersebut dapat dibaca sebagai berikut:

Pertama, model informatif:

Informatif dalam perspektif Integrasi-Interkoneksi dimaknai sebagai**: suatu disiplin ilmu perlu diperkaya dengan informasi yang dimiliki oleh disiplin ilmu lain sehingga wawasan civitas akademika semakin luas, seperti ilmu agama yang bersifat normatif perlu diperkaya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis, dan sebaliknya.** Terkait dengan hal ini, disertasi ini juga menjelaskan tentang studi waria yang bersifat **normatif-biologis** dalam perspektif agama, yang diperkayanya dengan teori tentang studi waria dalam aspek budaya yang bersifat **empiris-psikis.**

Kedua, model konfirmatif:

Konfirmatif dalam perspektif Integrasi-Interkoneksi dimaknai sebagai: **bahwa suatu disiplin ilmu tertentu untuk dapat membangun teori yang kokoh perlu memperoleh penegasan dari disiplin ilmu lain, misalnya tentang teori *binary opposition* dalam antropologi akan semakin jelas jika mendapat konfirmasi atau klarifikasi dari ilmu agama tentang kaya-miskin, laki-laki-perempuan, dan sebagainya.** Terkait dengan hal ini, Koeswinarno mencoba memadukan antara teori tentang ***model for reality*** dan ***model of reality*** dalam antropologi, diklarifikasikannya dengan model dari ilmu agama (fiqih) tentang ***fiqih mayoritas*** dan ***fiqih minoritas***. Menurut Koeswinarno, dalam konteks kefiqihan keberagamaan waria, *model for* dapat disebut sebagai mewakili fiqih-fiqih

mayoritas, atau fiqih-fiqih yang tertuang dalam teks-teks al-Qur'an dan al-Hadis, sedangkan *model of* merupakan fiqih minoritas yang sudah mengalami penafsiran oleh waria sebagai umat yang meyakini Islam sebagai agama.[115] Dialektika secara terus-menerus–tidak ada finalitas– antara *model of* dan *model for* atau antara *fiqih mayoritas* dan *fiqih minoritas* tersebut, yang dapat memberikan "ruang" kepada waria sebagai makhluk ciptaan-Nya. Inilah yang disebut oleh Koeswinarno dengan istilah "tafsir" dekonstruktif.

Ketiga, model komparatif:

Komparasi dalam Integrasi-Interkoneksi dimaknai sebagai: **membandingkan konsep-konsep atau teori-teori sains dengan konsep atau wawasan agama mengenai gejala-gejala yang sama, misalnya teori motivasi dalam psikologi dibandingkan dengan konsep motivasi dalam agama atau ayat-ayat al-Qur'an.** Berdasarkan kategorisasi ini, penulis dapat menyebut disertasi Koeswinarno ini juga menerapkan model komparasi, sebab ia tidak hanya mengkomparasi teori tentang waria dalam perspektif psikologis dan medis saja, tetapi juga dalam perspektif budaya dan agama. Ini bisa dijelaskan ketika Koeswinarno menulis salah satu Bab dalam disertasinya yang bertajuk: "Konsep dan Telaah Islam tentang Waria",[116] yang meliputi bahasan tentang waria dalam pandangan psikologis, medis, budaya, dan agama.

Keempat, model induktivikasi:

Induktivikasi dalam Integrasi-Interkoneksi dimaknai sebagai: **asumsi-asumsi dasar dari teori-teori ilmiah yang didukung oleh temuan-temuan empirik dilanjutkan**

---

[115] *Ibid.,* hlm. 332-333.

[116] *Ibid.,* hlm. 52-105.

pemikirannya secara teoritis abstrak ke arah pemikiran metafisik, kemudian dihubungkan dengan prinsip-prinsip agama dan al-Qur'an mengenai hal tersebut. Menurut penulis, disertasi Koeswinarno ini juga dapat dikategorisasikan menerapkan model Induktivikasi (plus Deduktifikasi). Misalnya, sebagaimana yang ia tulis sendiri–dengan mengutip Saeed–: "Islam perlu menjelaskan kondisi kewariaan melalui model yang lebih **empiris-induktif** dalam penentuan hukumnya. Melalui pendekatan ini selain lebih kontekstual, juga akan lebih memperhatikan aspek moral dibanding aspek **legal-formal** yang cenderung kaku".[117] Setelah menjelaskan tentang teori-teori ilmiah tentang waria (dalam berbagai perspektif), yang didukung oleh temuan-temuan empirik, khususnya dengan studi lapangan yang ia lakukan di daerah Yogyakarta, Koeswinarno kemudian menghubungkan pemikiran teoritisnya tersebut ke ranah abstraktif-metafisik, bahwa perlu dibangun sebuah konsep "jenis kelamin ketiga", kemudian Koeswinarno menghubungkannya dengan prinsip-prinsip agama, khususnya hukum Islam atau fikih (*khunṡā*) dan al-Qur'an (*żakar wa unṡā*) mengenai hal tersebut. Lihat tabel di bawah ini:

Models		
Models 1		
1	**Informatif**	**Normatif-Biologis dan Empiris-Psikis**
2	**Konfirmatif**	***Model for Reality* (Fiqih Mayoritas) dan *Model of Reality* (Fiqih Minoritas)**
3	**Korektif**	**Waria dalam Perspektif Psikologis, Medis, Budaya, dan Agama**

[117] *Ibid.,* hlm. 105.

Models 2			
No	***Religion and Social Sciences***	***Religion and Natural Sciences***	***Result***
1	**Similarisasi**		**Mengidentikkan antara terma “waria“ dengan istilah “khunṡ ā“ dan “żakar wa unṡā“**
2		**Paralelisasi**	
3	**Komparasi**		**Mengkomparasikan berbagai istilah “waria“ dalam berbagai budaya**
4		**Komplementasi**	
5	**Induktivikasi**		**Induktif (dan Deduktif)**
6		**Verifikasi**	

4. Kacamata Delapan Point

Salah satu langkah penting yang saling terkait dalam penelitian integrasi-interkoneksi adalah: **cara kerja dalam praktik meneliti (disertasi), harus dipandu dengan delapan (8) point yang saling terhubung dan terkait.** Terkait dengan hal ini, disertasi Koeswinarno yang berjudul “Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta“, jika dibaca dengan kacamata delapan point ini, maka dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, Summary:

Koeswinarno mengawali disertasinya dengan menjelaskan tentang adanya sebuah citra yang dikonstruksikan oleh masyarakat sosial, media, agama, dan negara, yang menjadi pemicu penting dalam melihat proses dialektis antara masyarakat (publik) dan waria (privat).[118] Melalui

[118] *Ibid.*, hlm. 3.

citra (yang dianggap negatif) yang ditampilkan oleh waria, masyarakat kemudian merespon perilaku, nilai, serta persoalan-persoalan hidup waria tersebut. Sebagai kelompok minoritas (*aqalliyah*), baik dipandang dari sisi agama dan negara, mereka senantiasa dipandang sebagai kelompok yang keluar dari tatanan sosial dan agama. Melalui citra yang dibangun secara dialektis tersebut (bukan secara trialektis), kemudian terbentuklah doktrin sosial yang dikuatkan oleh doktrin agama. Doktrin ini kemudian dijadikan alat untuk menolak kehadiran waria bagi sebagian masyarakat, dan menerimanya bagi masyarakat yang lain.

Mereka, kaum waria, yang terpinggirkan tersebut, lanjut Koeswinarno, kemudian menciptakan kelompok eksklusif yang pada gilirannya menghasilkan nilai dan tata cara hidup berbeda dengan masyarakat mayoritas.[119] Bersamaan dengan itu masyarakat (yang hanya mengenal dua jenis kelamin) yang tidak dapat menerima kehadiran "kaum dunia ketiga" atau "jenis kelamin ketiga" kemudian mengecilkan mereka, sehingga akibat keterasingan tersebut ruang sosial waria–termasuk ruang agama–menjadi semakin sempit. Tidak ada jalan lain kecuali hidup dalam ruang yang "dianggap" menyimpang dari struktur (oposisi biner), sebagai salah satu upaya mempertahankan eksistensi. Salah satu cara–untuk tidak menyebutnya sebagai satu-satunya cara–yang dilakukan oleh kelompok waria dalam mencari "tempat berlindung" untuk meraih emansipasi adalah mencari "nafas baru" dalam kesadaran hidup beragama (jadi, etika-emansipatoris kaum waria ada di dunia "agama").

Pemahaman dan pemaknaan agama di kalangan waria muslim menjadi penting untuk dijelaskan, karena kekuatan

---

[119] *Ibid.,* hlm. 5.

agama sudah banyak membuktikan mampu melakukan perubahan-perubahan sosial dalam masyarakat.[120] Sebagai basis keyakinan dalam masyarakat, agama mampu mendorong pemeluknya untuk memandang realitas dunia sebagai objek yang senantiasa dihargai dan dihormati. Namun dari dalam praktiknya, perubahan yang didorong oleh semangat agama terkadang tidak sejalan dengan nilai kesucian agama itu sendiri.

Kedua, Sense of Academic Crisis:

Persoalan paling mendasar dalam melihat dunia waria, dalam disertasi Koeswinarno di atas, adalah mengapa mereka tidak dapat diterima dalam tatanan masyarakat?, sementara kehadirannya selalu ada dalam setiap relung kebudayaan.[121] Di samping itu, hampir semua "agama dunia"–demikian Weber menyebut, seperti yang dikutip oleh Koeswinarno–menolak kehadiran kaum waria, termasuk Islam, yang tampak dalam teks-teks sunnah, yang tercermin dalam beberapa riwayat hadis. Akibatnya, kaum waria termarjinalisasikan secara sosial dan agama. Kondisi ini yang kemudian membuat mereka termarjinal.

Padahal, Islam yang ideal harus mampu menjadi pelindung kelompok-kelompok marjinal, termasuk waria, dengan sub-kultur yang berbeda-beda, tetapi yang terjadi justru sebaliknya.[122] Waria lebih banyak dilihat pada tataran seksualitas yang menyimpang. Keputusan MUI yang "mengharamkan" waria, misalnya, semakin mempertegas dua wilayah penting, yakni agama dan negara sama sekali tidak memberikan ruang kepada "jenis kelamin ketiga" ini. Agama hanya melihat produk akhir, sehingga ia tidak sensitif

---

[120] *Ibid.*, hlm. 6.
[121] *Ibid.,* hlm. 8.
[122] *Ibid.,* hlm. 11.

kepada proses “being waria”. Benar apa yang dikatakan oleh Fromm, sebagaimana dikutip oleh Koeswinarno,[123] bahwa di dalam melihat gejala ini, agama cenderung membenci dan menghindari.

Di sinilah persoalan waria hampir tidak tersentuh secara proporsional dalam wilayah agama. Kaum waria tidak memiliki daya dorong kepada wilayah agama karena indikasi-indikasi negatif dan marjinalitasnya, baik secara sosial ataupun teks keagamaan itu sendiri. Realitas semacam ini yang memungkinkan waria selalu menarik untuk dikaji, dalam konteks **relasi antara teks (agama) dan konteks (sosiologis-antropologis),** tetapi belum menghadirkan penerimaan dalam wilayah keagamaan.

Ketiga, Importance of Topic:

Menurut Koeswinarno, penelitian tentang munculnya kesadaran hidup beragama di kalangan waria ini menjadi penting karena disebabkan oleh beberapa hal, yaitu:[124] *Pertama,* secara psikologis muncul dorongan yang kuat untuk menjalani ajaran agama di kalangan kaum terpinggirkan seperti waria. Ini karena melalui agama kaum minoritas akan merasakan kedamaian, kehidupan damai diperoleh karena agama tidak mengenal kelas. *Kedua,* di Indonesia agama merupakan **keharusan kultural,** sebagaimana undang-undang negara yang mewajibkan warna negaranya memeluk agama. *Ketiga,* karena kewajiban agama itulah kemudian muncul beragam tatacara beragama.[125]

Koeswinarno kemudian memfokuskan kajiannya tentang waria dalam konteks keberagamaannya sebagai seorang muslim. Fokus kajian tentang waria dalam konteks

---

[123] *Ibid.,* hlm. 11.

[124] *Ibid.,* hlm. 5.

[125] *Ibid.,* hlm. 6.

agama (Islam) ini menjadi sangat menarik dilakukan, karena beberapa hal:[126] *Pertama,* studi komprehensif yang menyangkut respons masyarakat, khususnya masyarakat muslim terhadap dunia ini sangat terbatas. *Kedua,* kebijakan-kebijakan sosial dan politik waria hampir tidak ada, sehingga menunjukkan betapa rendahnya komitmen pemerintah pada kelompok marjinal dan minoritas ini. *Ketiga,* secara kultural cukup menarik untuk melihat bagaimana waria memahami dan memaknai agama. Di sini, Koswinarno sengaja menjadikan Islam (baca: fiqih dan hukum Islam) sebagai fokus analisis, di samping karena sebagian besar masyarakat Indonesia beragama Islam, juga disebabkan diskusi-diskusi tentang waria dalam Islam merupakan bagian yang relatif jarang disentuh. Yang lebih menarik lagi, kata Koeswinarno,[127] Komisi Fatwa MUI pernah mengharamkan waria melalui sebuah sidang pada tanggal 11 Oktober 1997.

Keempat, Prior Research on Topic:

Koeswinarno mengelompokkan "studi-studi" tentang waria, secara umum menjadi tiga bagian.[128] *Pertama,* penelitian yang mendasari analisis dan faktor-faktor **biologis** kaum waria, yang umumnya dilakukan oleh kelompok medis. Studi ini lebih banyak berpihak pada persoalan genetika, yang berkaitan dengan susunan kromosom dan persoalan harmonal. *Kedua,* studi tentang waria yang berkaitan dengan penyebab-penyebab **psikologis** dari hadirnya kepribadian waria.[129] *Ketiga,* yaitu studi tentang waria yang mencoba mengkaitkan antara

---

[126] *Ibid.,* hlm. 7.
[127] *Ibid.*
[128] *Ibid.,* hlm. 13-17.
[129] *Ibid.,* hlm. 14.

persoalan-persoalan psikologis, dengan masalah-masalah sosial **(sosiologis),** serta dampaknya atas perilaku yang dianggap menyimpang.

Berdasarkan tiga jenis "studi" tentang waria di atas, selama ini ada tiga bentuk studi, yaitu studi waria dalam aspek medis, psikologis, dan sosiologis. Sedangkan posisi disertasi Koeswinarno ini sepertinya ingin men-studi tentang waria (dalam perspektif medis, psikologis, dan sosiologis) yang dikaitkan dengan Islam. Dalam perspektif Islam (baca: al-Qur'an dan al-Hadis), tidak ada satu pun hadis yang secara jelas menolak kehadiran waria. Artinya, Islam mengakui kehadiran waria dalam dimensi-dimensi tertentu, seperti pembagian waris, dan sebagainya. Keterkaitan antara aspek **sosiologis-antropologis** dan **religius** dalam masalah waria inilah yang diteliti oleh Koeswinarno.

Kelima, Approach and Research Methodology:

Disertasi Koeswinarno ini menggunakan tiga kerangka teori, yaitu teori tentang konstruksi sosial, marjinalisasi dan multikulturalisme, dan keberagamaan dan pemaknaan agama. Terkait dengan teori konstruksi sosial, misalnya, Koeswinarno menggunakan kerangka teori konstruksi sosialnya Berger, yang menjelaskan bahwa masyarakat merupakan produk manusia dan produk manusia sebagai prodk masyarakat. Dengan demikian ada dialektika antara diri (*the self*) dengan dunia sosial-kultural (*the social*).[130] Dialektika tersebut terjadi dalam tiga momen simultan, yakni: eksternalisasi (penyesuaian diri dengan dunia sosial-kultural sebagai produk manusia), objektivasi (interkasi sosial dalam dunia **intersubjektif** yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi), dan internalisasi

[130] *Ibid.,* hlm. 21.

(indivdu mengidentifikasikan dirinya dengan lembaga-lembaga sosial di mana mereka menjadi anggotanya). Dengan mengikuti pikiran Berger ini, maka sesungguhnya dunia waria merupakan dunia yang secara bersama-sama tercipta antara diri seorang waria dengan lingkungan sosio-kulturalnya. Mereka ada bukan karena di antara waria membentuk komunitas. Komunitas waria muncul karena masyarakat mengisolasikan, sehingga disinilah terjadi internalisasi.

Koeswinarno juga menggunakan kerangka teorinya Cavallaro ketika menjelaskan identitas jender seseorang, yang dihasilkan melalui penampilan (*performance*) dan permainan peran (*role-playing*). Dalam konstruksi sosial seperti ini, kesucian agama lantas digunakan orang untuk memusnahkan hal-hal, perilaku-perilaku, atau benda-benda yang dianggap kotor di dunia. Disinilah sesungguhnya agama telah gagal melakukan respons terhadap dunia kewariaan. Sebuah dunia yang dianggap marjinal dan di luar struktur, tidak berada dalam dunia laki-laki dan tidak pula berada dalam dunia perempuan.[131]

Terkait dengan kerangka teori tentang marjinalisasi dan multikulturalisme, Koeswinarno, salah satunya, menggunakan lima (5) karakteristik marjinalisasi yang pernah dikemukakan oleh Seeman, misalnya, yaitu:[132] *powerlessness* (tidak berdaya); *normlessness* (tidak bernorma); *meaninglessness* (tidak bermakna); *isolation* (isolasi); dan *loss of the self* (kehilangan jati diri). Sedangkan dalam pandangan teologi melihat bahwa marjinalisasi merupakan proses terpisahnya entitas manusia dengan Tuhannya. Menurut Foucault, sebagaimana yang dikutip juga oleh

---

[131] *Ibid.,* hlm. 23.

[132] *Ibid.,* hlm. 26.

Koeswinarno, marjinalisasi dibangun secara bersama-sama oleh **negara, kapital, masyarakat**, dan **agama.**

Dalam perspektif Islam (baca: al-Qur'an), misalnya, Islam sendiri secara idealis menjunjung tinggi multikultural secara sosial mengakui keberadaan waria, walaupuan dalam taraf yang terbatas. Sebagaimana di jaman Rasul, di mana beliau melarang membunuh *mukhannaṡ,* namun hanya diasingkan di sebuah tempat. Islam ternyata masih menyisakan "ruang" di mana kaum waria harus tetap dihargai sebagai penghargaan terhadap manusia (al-Ḥujurāt: 13).

Sedangkan dalam perspektif kerangka teori keberagamaan dan pemaknaan agama, Koeswinarno menggunakan kerangka pikir Clifford Geertz. Menurut Geertz, sebagaimana yang dikutip oleh Koeswinarno, setidaknya sikap dan keberagamaan dapat dilihat melalui 5 dimensi, yaitu: keyakinan, praktik, pengalaman, pengetahuan, dan konsekuensi. Pemaknaan agama dengan demikian memiliki dua sisi otoritas, yakni kolektif dan individu.[133] Dasar pemikiran seperti itu yang pada gilirannya juga merupakan prasyarat untuk melihat dunia waria tidak hanya pada tataran kolektivitas semata, tetapi secara individu juga diperhatikan, karena "being waria" merupakan pengalaman-pengalaman individu yang berbeda antara waria satu dengan lainnya. Disisi lain, Islam memang memarjinalkan waria, tetapi Islam memberi "ruang" untuk sebuah kehidupan "dunia kaum ketiga". Di sinilah nilai agama menjadi bagian dalam memberi hidup dan kehidupan manusia, seburuk apapun, termasuk waria.[134]

Metode pengumpulan data dalam disertasi ini menggunakan empat jenis metode empirik, yaitu:

[133] *Ibid.,* hlm. 38.

[134] *Ibid.,* hlm. 40.

metode observasi partisipasi (*complete participant*), metode wawancara, metode *life history,* metode *focus group discussion* (FGD).[135] Berdasarkan empat metode ini, nampaknya Koeswinarno, selain menggunakan metode **deduktif** (data-data ayat al-Qur'an yang terkait dengan waria), juga menggunakan metode **induktif.** Dengan kata lain, seharusnya model metode **penelitian Integrasi-Interkoneksi harus menggabungkan antara metode deduktif (normatif) dan metode induktif (empirik).** Gabungan antara dua metode ini disebut dengan istilah **abduktif.**

Keenam, Limitation and Key Assumptions:

Waria yang dimaksud dalam disertasi ini adalah waria dalam konstruk (antropologi) budaya dan agama (hukum Islam), bukan waria dalam konstruk berpikir psikologis dan medis (biologis). Dunia waria bukanlah sebuah keadaan yang muncul tanpa sejarah kebudayaan. Di Indonesia, misalnya, banyak ditemukan sejarah kebudayaan waria. Misalnya, di Ponorogo, dikenal istilah "gemblak". "Gemblak" adalah seorang laki-laki feminin yang berfungsi sebagai penyalur hasrat seksual warok.[136] Suku Dayak Ngaju di Kalimantan Barat, mengenal individu yang disebut dengan "bassir", yakni seorang laki-laki dengan pakaian perempuan. "Bassir" ini dalam tradisi *shaman* merupakan pendeta perantara. Dalam pewayangan, Arjuna beberapa kali menyamar sebagai perempuan. Kemudian dalam patung Jawa Kuno terdapat nama Ardhanari, dewa raja yang bagian kanan tubuhnya bersifat laki-laki, dan bagian kirinya bersifat perempuan. Di istana-istana Sulawesi Selatan terdapat "bissu", yang berbusana setengah perempuan bertugas

---

[135] *Ibid.,* hlm. 40-51.

[136] *Ibid.,* hlm. 60.

menjaga barang-barang keramat serta mengatur upacara sakral. Dalam lektur lama, “bissu” dianggap sebagai manusia suci, keturunan para dewa.

Kelompok waria di beberapa negara Asia memiliki posisi sosial yang berbeda-beda. Di Malaysia, kaum waria disebut dengan istilah “maknyah“ atau “pondan“.[137] Di Thailand kaum waria disebut dengan “kathoey”; di Myanmar, sebutan untuk kelompok waria adalah “acault”. Kaum ini biasanya bertindak sebagai “shaman“ (dewa perantara), dukun, penari di berbagai upacara adat. Sebutan untuk kelompok waria di Filipina adalah “bayot”, “bantut”, atau “bakla”. Di Hongkong sebutan bagi kelompok waria adalah “bin sing yan” (orang yang berganti jenis kelamin; digunakan untuk menyebut pria feminin maupun wanita maskulin). Di Cina, sebutan untuk kaum waria adalah “bian xing ren”, atau orang yang berganti jenis kelamin. Sebutan untuk kelompok waria di Korea Selatan adalah “Tou-ran-sou-jen-der”. Di Jepang, sebutan untuk kelompok waria adalah “newhalf”. Di India, kaum waria disebut dengan istilah “hijra” atau “hejira”.

Selain menjelaskan dari sisi budaya, Koeswinarno juga menjelaskan konsep waria dalam perpektif agama (hukum Islam). Di dalam Islam, persoalan waria sering disejajarkan dengan gejala homoseksualitas, terutama gay (kisah Nabi Lut). Salah satu interpretasi terhadap Q.S. asy-Syūrā (42): 49-50, misalnya, ayat ini dipandang sangat problematik, sehingga memungkinkan **adanya pengakuan terhadap jenis kelamin di luar laki-laki dan perempuan.** Dengan cara yang sama, ayat tersebut bagi sebagian orang dimaknai dimungkinkan adanya jenis kelamin di luar laki-

[137] *Ibid.,* hlm. 61.

laki dan perempuan.[138]

Secara eksplisit memang tidak pernah ditemukan ayat yang menyebut waria, atau "jenis kelamin ketiga" setelah laki-laki dan perempuan. Akan tetapi jika waria dianggap sebagai sebuah "ketidaksempurnaan" sesungguhnya banyak ditafsirkan sebagaimana dituangkan dalam Q.S. al-Ḥajj ayat 5 (*gairi mukhallaqah*). (Hukum) Islam juga menggunakan istilah *khunṡā* untuk menujuk waria. Padahal, *khunṡā* lebih tepat jika disepadankan dengan *hermaphrodite* (seseorang yang mempunyai dua alat kelamin sekaligus, atau bahkan tidak memiliki kedua-duanya). Dengan kata lain, **waria bukanlah *khunṡā,*** baik *khunṡā musykil* maupun *khunṡā gairu musykil*. Waria dengan demikian bukanlah gejala biologis, tetapi gejala psikis. (Hukum) Islam juga menggunakan istilah *takhannuṡ* dan *tasyabbuh*. Dengan demikian maka istilah *takhannuṡ* dan *tasyabbuh* agaknya juga tidak tepat untuk menjelaskan tentang waria. Konsep *takhannuṡ* dan *tasyabbuh* berbicara pada tataran menyerupai dan atau berpura-pura. Waria bukan semata berpura-pura dan atau menyerupai perempuan, tetapi mereka merasakan sebuah gejala psikologis yang berbeda dengan keadaan fisiknya.

Berdasarkan penjelasan di atas, menurut Koeswinarno, (agama) Islam memandang persoalan waria hanya pada dimensi **fisiknya** saja, sementara persoalan waria yang sesungguhnya adalah pada dimensi **psikis**.[139] Wacana keislaman yang berbicara tentang kondisi-kondisi psikis memang masih sangat langka, sebagian besar adalah kajian fiqih fisikal atau biologis, yang langsung dilihat dengan mata kepala. Bagaimana Islam memandang secara

---

[138] *Ibid.,* hlm. 85.

[139] *Ibid.,* hlm. 104.

seimbang antara tubuh secara fisik dan psikis menjadi sangat problemantik di masa-masa sekarang ini, sering dengan kemajuan ilmu kedokteran dan psikologi.

Ketujuh, Contribution to Knowledge:

Di akhir penjelasannya tentang studi waria, Koeswinarno kemudian menawarkan sebuah **model pembacaan yang dekonstruktif.** Menurutnya, membicarakan waria diperlukan varitas baru, cara sudut pandang lain yang tidak normatif. Membicarakan waria, tidak dapat dijelaskan hanya melalui dunia hitam-putih, seperti memandang laki-laki dan perempuan. Membicarakan dunia waria, dapat lebih jelas melalui pendekatan dekonstruksi, di mana pendekatan ini telah memberikan sebuah jalan pembebasan yang arah geraknya melampaui nilai dan batas pandangan tradisional yang selama ini telah terbangun kukuh. Hingga pada akhirnya pemaknaan terhadap sebuah kebenaran tidak dikuasai secara tunggal. Indikasinya tampak pada penelanjangan dekosntruksi terhadap makna-makna kebenaran dalam sebuah sistem wacana dengam membebaskan tafsir terhadap sebuah pemaknaan tunggal. Dengan demikian, dekonstruksi merupakan sebuah strategi baru untuk kajian filsafat, politik, dan kebudayaan untuk membongkar modus pembacaan dan penafsiran yang selama ini menjadi konstruk dominan demi penguatan suatu struktur hierarkhis. Dengan kata lain, makna dekonstruksi dibangun bukan untuk memusuhi serta membongkar konstruksi ide dan struktur yang telah mapan sebelumnya, melainkan **mencoba untuk mengurai berbagai benang ruwet dan menguak berbagai lapisan makna yang terdapat di dalam teks dan struktur pemaknaan masyarakat yang selama ini telah menjadi realitas dan**

tetap bagi kaum waria.[140]

Kedelapan, Descriptions of Proposed Chapter in dissertation):

Secara umum, disertasi ini dibagi menjadi tujuh bab. Bagian pertama menjelaskan tentang konsep dan telaah Islam tentang waria. Pada bagian ini, waria tidak hanya ditelaah dalam perspektif (hukum) Islam saja, tetapi juga ditelaah dalam berbagai perspektif, misalnya perpsektif psikologis, medis, dan budaya. Setelah itu, penulis disertasi ini membahas tentang profil dan proses hidup menjadi waria "being waria", khususnya di daerah Yogyakarta. Marjinalisasi waria ini kemudian lebih difokuskan oleh penulis dalam konteks waria dalam masyarakat dan keluarga muslim. Akhirnya, penulis menawarkan sebuah pembacaan baru terhadap studi waria, yang ia sebut dengan istilah "dekonstruksi", yaitu sebuah pembacaan revolusioner tentang waria, dari fiqih mayoritas ke fiqih minoritas.

Berdasarkan kacamata delapan point di atas, dapat diikhtisarkan atau ditabulasikan seperti di bawah ini:

1	***Summary***	**Pencitraan waria oleh masyarakat**
2	***Sense of Academic Crisis***	**Dilaketika antara "dua jenis kelamin" dan "jenis kelamin ketiga"**
3	***Importance of Topic***	**1.Secara psikologis muncul dorongan yang kuat untuk menjalani ajaran agama di kalangan kaum terpinggirkan seperti waria. Ini karena melalui agama kaum minoritas akan merasakan kedamaian, kehidupan damai diperoleh karena agama tidak mengenal kelas 2. Di Indonesia agama merupakan keharusan kultural, sebagaimana undang-undang negara yang mewajibkan warna negaranya memeluk agama. 3. Karena kewajiban agama itulah kemudian muncul beragam tatacara beragama**

140 *Ibid.*, hlm. 354.

4	***Prior Research on Topic***	**Waria dalam kajian biologis, psikologis, sosiologis, dan teologis**
5	***Approach and Research Methodology***	**1. Kerangka Teori: konstruksi sosial, marjinalisasi-multikulturalisme, dan keberagamaan-pemaknaan agama** **2. Metodologi: metode observasi partisipasi (*complete participant*), metode wawancara, metode *life history,* metode *focus group discussion* (FGD).**
6	***Limitation and Key Assumptions***	**Istilah-istilah waria dalam berbagai budaya dan agama:** **1. Agama (Islam): Fisik: "khunṡā", "takhannuṡ", "tasyabbuh", dan "gairu mukhallaqah" (fiqih Islam)** **2. Budaya: Psikis: "gemblak" (Ponorogo), "bassir" (Dayak), "bissu" (Sulawesi Selatan), "maknyah" (Malaysia), "kathoey" (Thailand), "acault" (Myaanmar), "bayot" (Filipina), "bin sing yang" (Hongkong), "bian xing ren" (Cina), "Tou-ran-sou-jen-der" (Korsel), "newhalf" (Jepang), dan "hijra" (India)**
7	***Contribution to Knowledge***	**Model pembacaan yang "dekonstruktif" (mengurai berbagai benang ruwet dan menguak berbagai lapisan makna yang terdapat di dalam teks dan struktur pemaknaan masyarakat yang selama ini telah menjadi realitas dan tetap bagi kaum waria)**
8	***Descriptions of Proposed Chapter in dissertation)***	**Model "Jam Pasir"**

5. Analisis: "Ruang" Waria dalam Perspektif "Teori Ruang Kim Knott"

Berdasarkan penjelasan di atas, untuk menempatkan sebuah "ruang" pemahaman terhadap waria, perlu dibedakan dahulu adanya dua jenis "ruang", yaitu "ruang insider" yang subjektif dan "ruang outsider" yang objektif. Dalam konteks kajian disertasi "Kehidupan Beragama Waria Muslim di

Yogyakarta" yang ditulis oleh Koeswinarno di atas, "ruang insider"-nya dapat diisi oleh agama, masyarakat, kapital, dan negara, yang cara berpikirnya masih menggunakan logika oposisi biner, yang secara subjektif hanya mengakui "dua jenis kelamin" saja, yaitu laki-laki dan perempuan. Sedangkan sebagai realitas yang objektif, waria menempati posisi di ruang "outsider". Penelitian integrasi-interkoneksi sendiri menghendaki adanya cara berpikir yang **intersubjektif,** bukan hanya **subjektif**–seperti model Islamisasi Ilmu–dan bukan hanya **objektif–**seperti model Ilmuisasi Islam**–**saja. Untuk menganalisis hal ini, penulis mencoba menggunakan "Spatial Theory"-nya Kim Knott. Dalam dunia global seperti saat sekarang ini, misalnya, studi **komparatif–lihat model kelas lanjut integrasi-interkoneksi–**sangat membantu memberi perspektif baru, baik dari *kalangan "ruang" outsider* maupun "ruang" *insider*.[141] Terkait dengan model-model kajian dalam perspektif "ruang insider" (masyarakat, agama, kapital, dan negara) dan "ruang outsider" (waria) tersebut di atas, Kim Knott, misalnya, dengan "Spatial Theory"-nya—jika Knott menggunakan istilah "spatial", Pierre Bourdieu, misalnya, menyebutnya dengan istilah "field", Thomas Kuhn menyebutnya dengan istilah "space", dan Ken Wilber menggunakan istilah "quadrans"—telah menawarkan dua macam pendekatan, yaitu masing-masing yang bersifat *in-sider* dan *out-sider*—Amin menyebutnya dengan istilah "space of in" dan "space of out". Di antara keduanya ("ruang subjektif" dan "ruang objektif") ada ruang "antara"–dalam bahasa agama (tasawuf Islam) disebut dengan istilah "ruang barzakh"–yang disebut dengan istilah

---

[141] Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay," dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, l985), hlm. 196.

"space of between"[142]—. Model "ruang" *insider* sendiri terbagi menjadi dua, yaitu: "ruang" *participant as observer* dan "ruang" *complete participant*. Sedangkan model "ruang" *outsider*-nya juga terbagi menjadi dua, yaitu: "ruang" *complete observer* dan "ruang "*observer as participant*.[143] Lihat gambar di bawah ini:

Outsider (Etik)	**Spatial Theory "Space in Between"**		**Insider (Emik)**
Objektif	**Interobjektif**	**Intersubjektif**	**Subjektif**
Complete Observer **(Waria)** →	***Observer as Participant***	***Participant as Observer***	← ***Complete Participant*** **(Agama, Masyarakat, Kapital, dan Negara)**

Berdasarkan kacamata "ruang-ruang" di atas, dalam disertasinya tersebut di atas, Koeswinarno sepertinya ingin menggeser posisi waria dalam "ruang objektif" sebagai "jenis kelamin ketiga" tersebut, menuju ke "ruang interobjektif". Sementara itu disisi lain, "ruang subjektif" yang ditempati oleh agama,, masyarakat, kapital, dan negara, harus mau juga bergeser ke "ruang intersubjektif". Apabila "pergeseran" antar ruang tersebut terjadi, maka baru terbentuklah pola dialog **"intersubjektif-interobjektif",** yang bisa mengakui keberadaan ruang "jenis kelamin ketiga".

---

[142] M. Amin Abdullah, "The Textual-Theological and Critical-Philosophical Approach to Morality and Politics: A Comparative Study of Ghazali and Kant", dalam *Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Vol. 4, No. 2, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Juni 2005, hlm. 151.

[143] Kim Knott, "Insider/Outsider Perspectives", dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2005), hlm. 244-258.

Outsider (Etik)	"Space in Between/Rapprochment"		Insider (Emik)
Objektif	**Interobjektif**	**Intersubjektif**	**Subjektif**
Complete Observer	***Observer as Participant*** ← **(Waria)**	→ ***Participant as Observer*** **(Agama, Masyarakat, Kapital, dan Negara)**	***Complete Participant***

B. Implementasi Integrasi-Interkoneksi dalam Disertasi 2

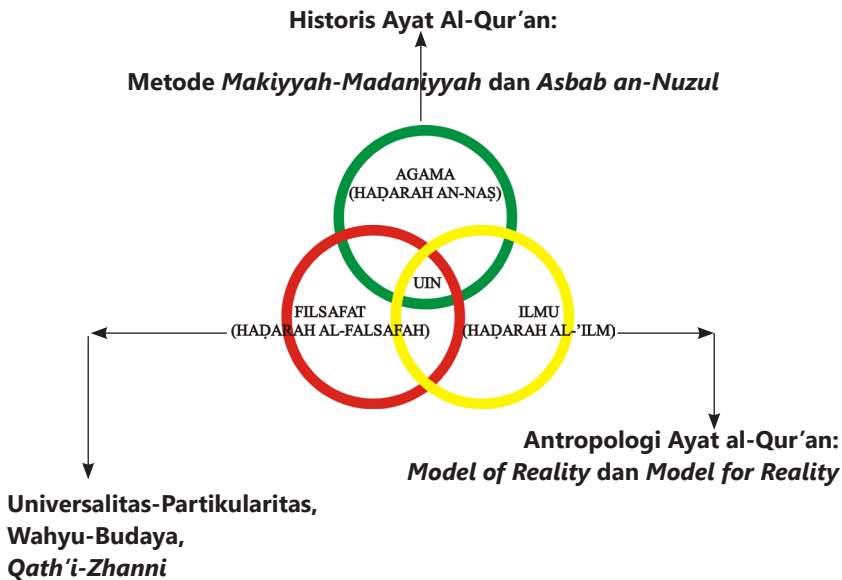
1. Kacamata "Triple Ḥaḍārah"

Disertasi Ali Sodiqin yang berjudul "Inkulturasi al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab",[144] telah mencoba mentrialektikakan antara (tafsir) al-Qur'an sebagai pilar *ḥaḍ ārah an-naṣ,* filsafat ilmu sebagai *ḥaḍārah al-falsafah,* dan historis-antropologis sebagai pilar *ḥaḍārah al-'ilm*. Sebagai pilar *ḥaḍārah an-nas,* al-Qur'an, dalam disertasi tersebut dipahami secara historis-kronologis, dengan menggunakan alat bantu *'Ulūm al-Qur'ān* yang terdiri dari teori *Makiyyah-Madaniyyah* dan teori *Asbāb an-Nuzūl.*[145] Sedangkan filsafat ilmu sebagai pilar *ḥaḍārah al-falsafah*-nya, di sini Sodiqin mencoba mendialogkan antara unsur-unsur diadik universalitas dan partikularitas, antara wahyu dan budaya, antara *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. Dengan menggunakan **pendekatan historis-antropologis,** di sini Sodiqin juga menggunakan pendekatan antropologi dengan metode *model of reality* dan *model for reality* dari Clifford Geertz, sebagai pilar *ḥaḍārah al-*

---

[144] Ali Sodiqin, "Inkulturasi al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi tentang Qiṣāṣ-Diyāt", *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2008).

[145] *Ibid.*, hlm. 27-28.

'ilm-nya.[146] Sehingga bisa dikatakan di sini bahwa Sodiqin, dalam disertasinya tersebut telah menerapkan prinsip-prinsip gerak sirkular hermeneutik dan pendekatan inter-disipliner (penggunaan metode-metode "dalam" berbagai disiplin ilmu). Lihat gambar ini:

Apabila pilar *ḥaḍārah al-falsafah* dipahami sebagai kerangka **etis-emansipatoris,** maka disertasi Sodiqin ini juga telah menyebut-nyebut pentingnya nilai-nilai etis tersebut, selain dimensi *ḥaḍārah an-naṣ* (wahyu al-Qur'an) dan *ḥaḍārah al-'ilm* (*history-anthropology*). Terkait dengan hal ini, Sodiqin menulis: "Ajaran al-Qur'an yang menjadi induk dari ajaran Islam hendaknya menjadi media untuk menyatukan berbagai kepentingan, mengombinasikan berbagai gagasan, dan **menjembatani** berbagai perbedaan di antara umat Islam maupun umat manusia. Kandungannya harus selalu digali untuk mewujudkan kemaslahatan umum,

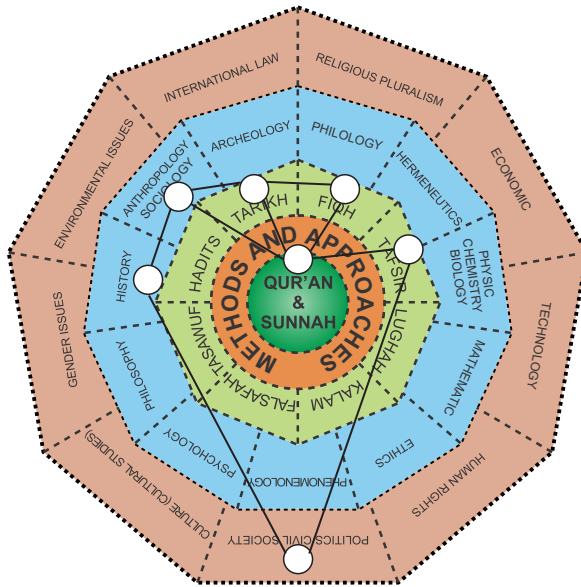
---

146 *Ibid.*, hlm. 25.

bukan untuk menguatkan kebenaran dari kelompok atau golongan tertentu. **Sifat universalnya harus diaplikasikan untuk membangun sikap toleran, dan bukan untuk menunjukkan sikap arogan.** Dari awal diwahyukannya hingga akhir zaman nanti, al-Qur'an harus tetap menjadi *raḥmatan li al-'ālamīn*".[147]

2. Kacamata "Spider Web"

Dalam kacamata "spider web", disertasi Sodiqin tersebut juga telah mencoba mengkoneksikan antara pilar al-Qur'an dalam kluster pertama; Tārikh (dalam pengertian sejarah kronologisasi ayat-ayat al-Qur'an), Fiqih (dalam pengertian hukum *Qiṣāṣ* dan *Diyāt* dalam tradisi kajian Fiqih), dan Tafsir (dalam pengertian metode *Makiyyah-Madaniyyah* dan *Asbāb an-Nuzūl* dalam penafsiran al-Qur'an) dalam kluster ketiga, Sejarah dan Antropologi (dalam pengertian dialektika antara wahyu dan kebudayaan Arab; di mana agama tidak dapat dilihat secara otonom yang tidak terpengaruh oleh praktik-praktik social lainnya; agama dan praktik sosial harus dilihat secara bersama-sama; dalam antropologi, agama dipandang sebagai salah satu unsur kebudayaan) dalam kluster keempat, dan "Civil Society" (dalam pengertian sebagai upaya untuk menasionalisasikan "hukum pidana (*qiṣāṣ-diyāt*) Islam" di Indonesia) sebagai kluster kelima. Lihat gambar ini:

[147] Ali Sodiqin, *Hukum Qiṣāṣ: Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010), hlm. 193.

3. Kacamata "Spheres and Models"

Sedangkan keempat ranah integrasi-interkoneksi dalam disertasi Sodiqin di atas, dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, Ranah Filosofis:

Ranah filosofis dalam pendekatan Integrasi-Interkoneksi dipahami sebagai: **suatu penyadaran eksistensial bahwa suatu disiplin ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lain.** Jika definisi "ranah filosofis i-kon" yang dimaksudkan seperti ini, maka Sodiqin dalam disertasinya tersebut menggunakan Teori Tauhid-nya Ali Syari'ati untuk menjelaskan tentang: **"penyadaran eksistensial bahwa disiplin ilmu selalu bergantung dengan disiplin ilmu lain".** Teori Tauhid Ali Syari'ati, yang dikutip oleh Sodiqin ini,[148] memandang bahwa **seluruh**

[148] Sodiqin, *Inkulturasi,* hlm. 26.

alam sebagai satu kesatuan sehingga tidak menerima kontradiksi dalam hukum, sosial, politik, ekonomi, ras, dan kebangsaan.[149150] Sedangkan secara filosofis (filsafat ilmu), disertasi ini juga ingin mendialektikakan antara dimensi teologis dan antropologis, antara dimensi universalitas dan partikularitas, antara wahyu dan budaya, antara *qaṭ'ī* dan *ẓannī,* antara *qadīm* dan *ḥudūṡ,* antara *gairu makhlūq* dan *makhlūq,* antara *covert culture* (kebudayaan pada level perwujudan dalamnya)–substansi–dan *overt culture* (kebudayaan pada level perwujudan lahirnya)–eksistensi–, dan sebagainya. Untuk membincangkan kedua model tersebut, Sodiqin menggunakan **teori inkulturasi.**

Kedua, Ranah Materi:

Dalam perspektif materi, disertasi Sodiqin ini telah mencoba mendialogkan antara dimensi universalisme dan partikularisme. Sebagaimana dituturkan sendiri oleh Sodiqin, bahwa: "Penelitian terhadap dialektika antara wahyu dan budaya, khususnya pada masa pewahyuan al-Qur'an, bertujuan untuk memaknai konsep keontetikan dan **keuniversalan** ajaran Islam dalam perspektif antropologis. Pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an tidak hanya terbatas pada aspek teologis, karena sifat keazaliannya, tetapi memerlukan pemahaman antropologis, karena berhubungan dengan realitas yang material. Paling tidak, upaya ini akan mampu membedakan antara yang **partikular** Arab dan yang **universal** dari ajaran Islam".[150] Dengan kata lain, di sini Sodiqin telah mencoba menggunakan prinsip-prinsip hermeneutika, yaitu gerak trialektis antara teks (universalisme ajaran *qiṣāṣ* dan *diyāt*), konteks (partikularisme

---

[149] Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam,* terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979), hlm. 82-86.

[150] Sodiqin, *Inkulturasi,* hlm. 7.

qiṣāṣ dan *diyāt*), dan kontekstualisasi (nasionalisasi hukum pidana "qiṣāṣ wa diyāt" Islam).

Ketiga, Ranah Metodologi:

Dalam aspek metodologi, disertasi ini sudah mencoba menggunakan *mixed- methodology* antara dua disiplin ilmu (inter-disipliner), yaitu antara metode dalam *social sciences* (antropologi) dan metode dalam *religious sciences (historis).* Sodiqin menggunakan metode antropologis dalam *social sciences*, yaitu antara *models of reality* dan *model for reality* dan metode historis dalam *religious science (tafsir)*, yaitu antara *Makiyyah-Madaniyyah* dan *Asbāb an-Nuzūl.*

Keempat, Ranah Strategi:

Strategi penulisan dalam disertasi inkulturasi *qiṣ āṣ-diyāt* ini menggunakan pola dialektis holistik-tematik antara aspek normatif (al-Qur'an) dan aspek historis (tradisi masyarakat Arab)–bandingkan dengan istilah diadik antara "normativitas" dan "historistas" M. Amin Abdullah–. Penelitian dalam disertasi ini tidak mengkomparasikan–oleh karenanya disertasi ini tidak dapat disebut sebagai model penelitian komparasi–aturan *qiṣāṣ-diyāt* dalam pandangan ulama, tetapi mengungkap secara historis dari mana aturan tersebut berasal dan bagaimana al-Qur'an mengkonstruksinya kembali. Strategi penelitian ini juga menjelaskan bagaimana al-Qur'an mengolah tradisi *qiṣāṣ-diyāt* yang sudah ada dan memfungsikan kembali keber-lakuannya (kontekstualisasi). Di sini, pendapat para ulama dijadikan sebagai penjelas dalam mengalisis persoalan dalam penelitian ini.[151]

[151] *Ibid.,* hlm. 20.

"Spheres"		
1	**Filosofis**	**Teori Tauhid Ali Syari'ati: "Penyadaran eksistensial bahwa disiplin ilmu selalu bergantung dengan disiplin ilmu lain"**
2	**Materi**	**Universal-Partikular**
3	**Metodologi dan Pendekatan**	***Mixed Methodology* *Religious Knowledge (History): Makiyyah-Madaniyyah, Asbāb an-Nuzūl* *Social Sciences (Anthropology): Model of Reality and Model for Reality***
4	**Strategi**	**Holistik-Tematik**

Menurut penulis, dalam perspektif "model-model" penelitian integrasi-interkoneksi (i-kon) yang telah disebutkan di atas, disertasi Sodiqin tersebut dapat dikategorisasikan sebagai model "Informatif" dan model "Konfirmatif"–kelas pemula–. Berikut ini penjelasan singkatnya:

Pertama, Model Informatif:

Informatif dalam model penelitian i-kon dipahami sebagai **ilmu agama yang bersifat normatif perlu diperkaya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis.** Jika dibaca dengan kacamata ini, maka disertasi Sadiqin ini juga bersifat informatif, sebab ia ingin mendialogkan antara dimensi normatif-universalis, dalam hal ini adalah al-Qur'an (tafsir), dengan memperkayanya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis-partikularis, dalam hal ini adalah ilmu antropologi budaya.

Kedua, Model Konfirmatif:

Disertasi ini juga menerapkan model konfirmatif antar metode, bukan hanya konfirmatif materi. Artinya, yang dikonfirmasikan dalam disertasi ini adalah antara metode penelitian (inter-disipliner) dalam penelitian al-Qur'an dan metode penelitian dalam penelitian sosial. Dengan

menggunakan istilah "historis-antropologis", Sodiqin nampaknya ingin mengkonfirmasikan antara pendekatan historis dalam agama dan pendekatan antropologis dalam budaya. Pendekatan historis, seperti *asbāb-an-nuzūl* dan *makiyyah-madaniyyah*, dikonfirmasikan oleh Sodiqin dengan pendekatan antropologis, yaitu *model of reality* dan *model for reality*.

Untuk mengkonfirmasi antara aspek historis dan antropologis tersebut, Sodiqin menggunakan pola dan proses interaksi, dengan istilah *scientific principles and instruments in the study of cultural change* dari Malinowski. Metode ini mengklasifikasikan ke dalam tiga kolom, yaitu mendeskripsikan tentang kehidupan masyarakat Arab sebelum turunnya al-Qur'an–*conflict and independence*–, dalam kolom kedua dicatat tentang perpaduan antara tradisi Arab dan al-Qur'an–*dialogue*–, sedangkan kolom ketiga menjelaskan bentuk-bentuk baru yang lahir dari perpaduan antara tradisi Arab dan al-Qur'an–*integration*–.

<table>
<tr><th colspan="3">Models</th></tr>
<tr><th colspan="3">Models 1</th></tr>
<tr><td>1</td><td>Informatif
(suatu disiplin ilmu perlu diperkaya dengan informasi yang dimiliki oleh disiplin ilmu lain sehingga wawasan civitas akademika semakin luas, seperti ilmu agama yang bersifat normatif perlu diperkaya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis, dan sebaliknya)</td><td>Normatif-Universalis
(Ayat-ayat Qiṣāṣ-Diyāt)
Historis-Partikularis
(Konteks Ayat-ayat Qiṣ āṣ-Diyāt)</td></tr>
</table>

2	**Konfirmatif (bahwa suatu disiplin ilmu tertentu untuk dapat membangun teori yang kokoh perlu memperoleh penegasan dari disiplin ilmu lain, misalnya tentang teori *binary opposition* dalam antropologi akan semakin jelas jika mendapat konfirmasi atau klarifikasi dari ilmu agama tentang kaya-miskin, laki-laki-perempuan, dan sebagainya)**	**Historis (*Makiyyah-Madaniyyah, Asbāb an-Nuzūl)*-Antropologis *(Model of Reality-Model for Reality)***
3	**Korektif (suatu teori ilmu tertentu perlu dikonfrontir dengan ilmu agama atau sebaliknya, sehingga yang satu dapat mengoreksi yang lain)**	**---**

4. Kacamata Delapan Point

Salah satu langkah penting yang saling terkait dalam penelitian (disertasi) integrasi-interkoneksi adalah: **cara kerja dalam praktik membaca buku, meneliti, dan menulis artikel atau karya tulis yang lain, harus dipandu dengan delapan (8) point yang saling terhubung dan terkait.** Untuk selanjutnya, disertasi Sodiqin tersebut perlu dibaca dengan kacamata 8 point ini:

Pertama, Summary:

Menurut Sodiqin, secara empiris, al-Qur'an diturunkan di tengah-tengah masyarakat yang memiliki kebudayaan yang mengakar. Artinya secara historis, al-Qur'an tidak turun dalam ruang hampa yang tanpa konteks. Sebagai pesan Tuhan, wahyu memiliki objek sasaran, dan sasaran itu adalah masyarakat Arab pada abad VII Masehi. Dengan demikiam, melepaskan wahyu dari konteks sosial budayanya adalah pengabaian terhadap historisitas dan

realitas.[152] Disertasi ini kemudian ingin mendialektikakan antara aturan wahyu tentang *qiṣāṣ* dan *diyāt* dengan realitas historis-antropologis hukum tersebut di masyarakat Arab.

Kedua, Sense of Academic Crisis:

Kegelisahan akademik dalam disertasi Sodiqin ini, diawali oleh perdebatan filosofis-teologis tentang dua teori dalam masalah keontetikan al-Qur'an, yaitu apakah al-Qur'an bersifat *qadīm* atau *ḥadīṡ?,* apakah al-Qur'an *gairu makhlūq* dan *makhlūq*. Pendapat kelompok pertama diwakili oleh Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah dan kelompok kedua diwakili oleh Mu'tazilah. Di antara dua teori ini, Sodiqin sepertinya ingin menawarkan atau menempatkan dirinya sebagai peneliti pada model teori ketiga yang disebutnya dengan hubungan dialektika antara al-Qur'an sebagai wahyu (berarti al-Qur'an *qadīm*) dengan budaya lokal (berarti al-Qur'an *ḥudūṡ*).[153] Dengan kata lain, Sodiqin telah mencoba menggunakan gerak trialektika antara ke-*qadīm*-an al-Qur'an, ke-*ḥuḍūs*-an al-Qur'an, dan ke-*qadīm*-an dan ke-*ḥudūṡ*-an al-Qur'an sekaligus.

Budaya lokal yang telah **diadopsi, diakomodir,** dan **diinovasi**–**adopsi, adaptasi,** dan **integrasi**–oleh al-Qur'an menimbulkan pertanyaan tentang bagaimana statusnya. Misalnya, apakah penetapan dan pengaturan tradisi tersebut (*qiṣāṣ-diyāt*) dalam al-Qur'an secara otomatis menjadikannya sebagai aturan atau hukum yang berlaku universal (nasionalisasi dan internasionalisasi hukum pidana Islam)?, meskipun al-Qur'an mengadopsinya dari tradisi lokal yang bersifat partikular?[154]

---

[152] *Ibid.,* hlm. 2.

[153] *Ibid.,* hlm. 5.

[154] *Ibid.,* hlm. 6-7.

Ketiga, Importance of Topic:

Topik tentang bagaimana inkulturasi nilai-nilai al-Qur'an terhadap tradisi Arab, khususnya pada pelaksanaan hukum *qiṣāṣ-diyāt,* pada bidang hukum pidana ini menjadi **menarik,** menurut Sodiqin, karena berdasarkan dua pertimbangan, yaitu:

Pertama, munculnya perdebatan di kalangan umat Islam tentang status hukum pidana Islam, apakah pemberlakuannya sebagaimana apa adanya yang tercantum dalam al-Qur'an, ataukah dapat dilakukan penafsiran ulang terhadap ketentuannya. Apakah model hukum pidana (*jināyah*) Islam masih relevan dengan perkembangan masyarakat saat ini, mengingat hukum tersebut sudah ada sejak abad VII Masehi dan diadopsi dari tradisi lokal masyarakat Arab Jahiliyah?[155]

Kedua, didasarkan pada perkembangan mutakhir yang terjadi di Indonesia. Masa reformasi ditandai dengan keinginan sejumlah daerah melaksanakan prinsip otonomi daerah dan disentralisasi. Wilayah otonomi daerah tidak hanya terpusat pada bidang pemerintahan (politik) saja, tetapi mencakup pengaturan hukum yang berlaku secara khusus.[156] Kenyataan ini menimbulkan pertanyaan yang menarik, apakah syari'at Islam yang diberlakukan pada masyarakat Islam sekarang ini harus seperti yang terdapat dalam al-Qur'an meskipun berasal dari adat lokal Arab? Tidaklah perlu dielaborasi mengapa dan pesan apa yang ada di balik ketentuan-ketentuan hukum al-Qur'an tersebut. Pertanyaan-pernyataan ini menjadi **sangat menarik,** dan memerlukan kajian yang mendalam, terutama tentang mengapa dan bagaimana proses inkulturasi al-Qur'an

[155] *Ibid.*, hlm. 9-10.
[156] *Ibid.*

dalam tradisi *qiṣāṣ-diyāt*?

Keempat, Prior Research on Topic:

Beberapa penelitian tentang dialektika antara teks (al-Qur'an) dan konteks banyak menarik perhatian, sebagaimana yang disampiakan oleh Sodiqin dalam disertasinya tersebut, yaitu:[157158] Abū Zaid dalam kitabnya *Mafhūm an-Naṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*;[158159] Said al-Asymawi dalam kitabnya *Uṣūl asy-Syarī'ah*;[159] Aksin Wijaya dalam bukunya *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*;[160] Khalīl 'Abdul Karīm dalam bukunya yang berjudul *Naḥwa Fikr Islām al-Jadīd*,[161] dan lain-lain.

Menurut Sodiqin sendiri, disertasinya tersebut tidak mengkompromikan aturan *qiṣāṣ-diyāt* dalam pandangan ulama, tetapi mengungkap secara historis darimana aturan tersebut dan bagaimana al-Qur'an mengkonstruksinya kembali. Di samping itu, penelitiannya tersebut juga menjelaskan bagaimana al-Qur'an mengolah tradisi *qiṣāṣ-diyāt* yang sudah ada dan memfungsikan kembali keberlakuannya. Pendapat para ulama digunakan oleh Sodiqin sebagai penjelas dalam menganalisis persoalan dalam penelitiannya. Fokus kajian dalam disertasi tersebut adalah dialektika antara wahyu dengan tradisi *qiṣāṣ-diyāt* dan bagaimana metode dan tahapan inkulturasi yang dilakukan?[162]

---

[157] *Ibid.*, hlm. 12-21.

[158] Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap 'Ulūm al-Qur'ān,* terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003).

[159] Muhammad Said al-Asmawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi (Yogyakarta: LKiS, 2004).

[160] Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

[161] Khalil Abdul Karim, *Naḥwa Fikr Islām al-Jadīd,* Juz II (Kairo: Dār Miṣ ra al-Maḥṣūrah, 2004).

[162] Sodiqin, *Inkulturasi,* hlm. 20-21.

Kelima, Approach and Research Methodology:

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian disertasi Sodiqin tersebut adalah pendekatan **historis-antropologis**.[163] Dengan mengutip Connoly,[164] yang dimaksud dengan pendekatan historis-antropologis disini adalah dipergunakan untuk melihat secara **kronologis dan holistik** di mana **agama tidak dapat dilihat secara otonom yang tidak terpengaruh oleh praktik-praktik sosial lainnya**. Agama dan praktik sosial akan dilihat secara bersama-sama. Dalam perspektif antropologi, agama dipandang sebagai salah satu unsur kebudayaan yang dapat dipelajari dari perspektif evolusi, fungsi, dan peranannya dalam masyarakat.

Untuk mendialektikakan antara wahyu dan ke(budaya)an Arab, dalam aspek antropologis, Sodiqin menggunakan analisis teori *models of reality* dan *model for reality* Clifford Geertz.[165] Teori antropologi ini didasarkan pada asumsi bahwa **agama adalah suatu sistem** simbol di mana simbol-simbol tersebut bersatu membentuk pola-pola budaya yang pada gilirannya membentuk model. *Models of reality* dalam disertasi Sodiqin tersebut dimaknainya sebagai adaptasi terhadap pola-pola budaya dan realitas. Proses ini kemudian berlanjut dengan *models for reality* di mana agama memberikan konsep atau doktrin untuk realitas.[166]

Selain menggunakan teori antropologi tentang *models of reality* dan *models for reality,* Sodiqin juga

---

[163] *Ibid.,* hlm. 24-30.

[164] Peter Connoly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama,* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 34.

[165] Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), hlm. 93.

[166] Bassam Tibi, *Islam and the Culture Accomodation of Social Change,* terj. Clare Krojzl (Oxford: Westview Press, 1991), hlm. 13-18.

menggunakan **Teori Tauhid**-nya Ali Syari'ati–bandingkan dengan konsep **"Etika Tauhidik" (***wiḥdah al-ulūhiyyah, wiḥdah al-'ālamiyyah, wa wiḥdah al-insāniyyah***)-**nya M. Amin Abdullah–dan **Teori Kebutuhan Hidup**-nya Ralph Piddington. **Teori Tauhid memandang seluruh alam sebagai satu kesatuan sehingga tidak menerima kontradiksi dalam hukum, sosial, politik, ekonomi, ras, dan kebangsaan.**[167] Sedangkan Teori Kebutuhan Hidup Piddington,[168] yang dikutip oleh Sodiqin,[169] membagi kebutuhan universal manusia dalam tiga ketegori, yaitu: kebutuhan primer, sekunder, dan **integratif.**

Sedangkan dalam aspek pendekatan historis, Sodiqin menggunakan teori pewahyuan al-Qur'an, yaitu teori tentang *Makiyyah-Madaniyyah* (menggunakan pendapat Abū al-Qāsim an-Naisabūrī, sebagaimana dikutup oleh Subhi Ṣāliḥ[170]) dan teori *Asbāb an-Nuzūl*. Terkait dengan teori *Asbāb an-Nuzūl,* disertasi ini menggunakan model mikro (hanya terkait dengan ayat-ayat) dan model makro (berhubungan dengan situasi masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga atau pranata, dan kehidupan secara menyeluruh di Arab saat pewahyuan al-Qur'an) yang telah diperkenalkan oleh **Fazlur Rahman**.[171]

---

[167] Ali Syari'atai, *On the Sociology of Islam,* terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979), hlm. 82-86.

[168] Ralph Piddington, *An Introduction to Social Anthropology* (London: Oliver and Boyd, 1950), hlm. 221.

[169] Sodiqin, *Inkulturasi,* hlm. 26.

[170] Subhi Ṣāliḥ, *Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilmi li Malayin, 1972), hlm. 169. Periode Makkah antara tahun 610-614 M, masa pertengahan antara tahun 614-617 M, dan fase penghabisan antara tahun 617-622 M.

[171] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 6.

Sodiqin juga menggunakan teori Talcott Parson–"**GILA**": ***Goal (Vision), Integration (General Agreement), Latency (Pattern Maintenance), and Adaptation (Action)***–tentang *principle of integration.* Teori ini berpandangan bahwa suatu kompleks unsur-unsur asing seluruhnya dapat diterima hanya bila kompleks unsur-unsur tersebut dapat disesuaikan dengan bentuk tingkah laku yang lama dan cocok dengan sikap-sikap emosional yang sudah ada.[172] Sebagimana Parsons, Kroeber juga menjelasan bahwa unsur kebudayaan asli tidak mudah diganti, apabila unsur itu telah diintegrasikan, diolah menjadi satu ke dalam suatu sistem ide yang terorganisasi, terjalin dengan butir-butir budaya lainnya ke dalam suatu pola yang lebuh luas.

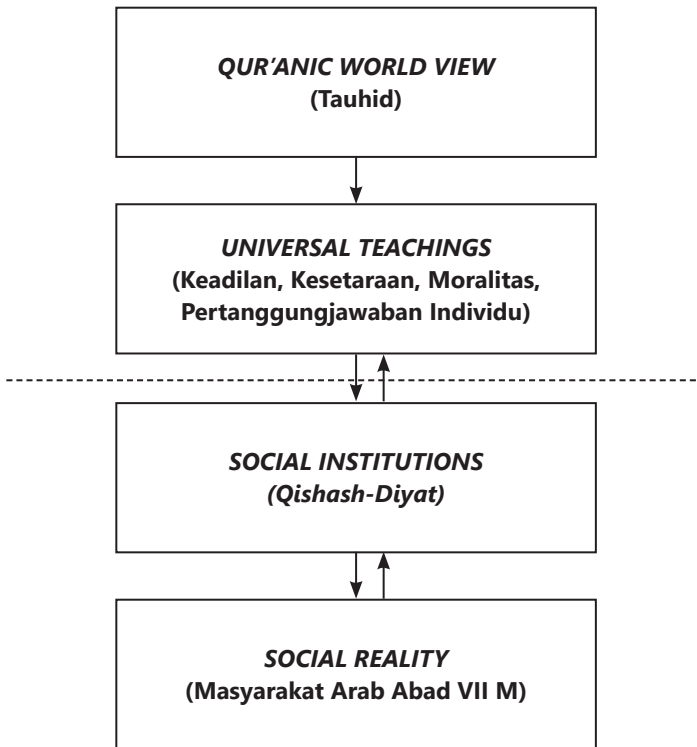
Tujuan al-Qur'an diwahykan kepada manusia bukanlah untuk proyek Arabisasi, tetapi melakukan Islamisasi–**Arabisasi, *No;* Islamisasi, *Yes***–ke dalam sistem sosial budaya masyarakat Arab. Di sinilah perlunya memilah antara yang **universal** dan yang **partikular,** antara yang **otentik Islam** dan yang **tradisi Arab.** Ajaran yang otentik berupa nilai atau aturan substansial yang ditransformasikan dan membentuk tata sosial baru, sedangkan yang berasal dari atau memiliki keterkaitan dengan adat sebelumnya bersifat lokal dan partikular. Keberadaannya dalam al-Qur'an berfungsi sebagai media instrumental untuk aplikasi nilai dan aturan yang substansial tersebut.[173] Teori ini digunakan oleh Sodiqin untuk menganalisis bagimana *mode of transfer* dan *model of acceptence* al-Qur'an terhadap kebudayaan masyarakat Arab.

Proses dialektika al-Qur'an dengan tradisi Arab dalam *qiṣāṣ-diyāt,* dijelaskan oleh Sodiqin melalui Kerangka Teori

---

172 Sodiqin, *Inkulturasi,* hlm. 29.

173 *Ibid.,* hlm. 249

diagram berikut ini:[174]

Menurut Sodiqin, diagram kerangka teori di atas menunjukkan proses pengintegrasian wahyu (al-Qur'an) ke dalam realitas masyarakat. Inti ajaran al-Qur'an (tauhid) terletak di puncak diagram, yang menunjukkan dasar seluruh reformasi sosialnya. Prinsip tauhid tersebut diterjemahkan ke dalam sejumlah ajaran pokok (*universal teachings*) yang fundamental dan bersifat universal. Di antaranya adalah keadilan, kesetaraan, moralitas, pertanggungjawaban individu, yang kesemuanya diambil dari semangat ayat-ayat al-Qur'an–etik emansipatoris–. Pokok-pokok ajaran ini kemudian diintegrasikan ke dalam berbagai pranata sosial yang hiduap dalam masyarakat Arab. Proses integrasi

[174] *Ibid.*

ini juga sekaligus menunjukkan sikap al-Qur'an terhadap pranata lama, sehingga berbeda antara satu tradisi dengan tradisi lainnya. Hasil pengintegrasian atau pengolahan pokok ajaran tersebut selanjutnya menjadi model panduan bagi kehidupan umat Islam.[175]

Dengan melihat proses dialektika tersebut, dapat dibedakan antara **ajaran universal al-Qur'an yang bersifat transendental-immaterial** dengan **aturan sosial yang historis-material.** Garis **putus-putus**–M. Amin Abdullah, misalnya, menyebutnya dengan istilah **garis pori-pori basah** atau **garis ventilasi** "spider web"–dalam diagram tersebut menunjukkan batas antara kedua unsur tersebut. Prinsip tauhid dan ajaran-ajaran pokok adalah otentik dari Tuhan dan bersifat absolut. Keberlakuannya tidak terbatas oleh ruang dan waktu karena sifatnya yang normatif. Pranata sosial dan realitas sosial merupakan hasil interaksi sosial-budaya masyarakat yang bersifat pragmatis. Kedudukannya relatif dan dapat berubah sesuai dengan perkembangan masyarakat itu sendiri. Sifatnya yang historis mengakibatkan kemungkinan munculnya variasi pada waktu dan tempat yang berbeda.

Untuk melukiskan **proses interaksi** yang terjadi antara wahyu dan budaya, Sodiqin menggunakan *scientific principles and instruments in the study of cultural change* dari Bronislaw Malinowski.[176] Rangka konstruksi yang dikemukakan oleh Malinowski, sebagaimana dikutip oleh Sodiqin disebut dengan istilah *three column method*. Metode ini mengklasifikasikan semua bahan keterangan mengenai semua proses perubahan kebudayaan dalam tiga kolom. Kolom *pertama* mendeskripsikan tentang kehidupan

[175] *Ibid.*, hlm. 250.
[176] *Ibid.*, hlm. 29.

masyarakat Arab sebelum turunnya al-Qur'an, dalam kolom *kedua* dicatat tentang perpaduan antara tradisi Arab dengan al-Qur'an, sedangkan kolom *ketiga* menjelaskan tentang bentuk-bentuk baru yang lahir dari perpaduan antara tradisi Arab dengan al-Qur'an.

Disertasi Sodiqin ini menggunakan metode *library research,* di mana semua datanya dikumpulkan dari sumber dokumentasi.[177] Selain menggunakan data-data dalam *religious knowledge,* seperti al-Qur'an dan al-Hadis, Sirah, Tafsir, Fiqih, dan sebagainya, disertasi ini juga menggunakan data-data dalam buku-buku antropologi, sebagai alat bantu analisis terhadap fokus penelitian yang menggunakan pendekatan budaya. Teori-teori dalam antropologi menjadi pisau bedah bagi permaslahan penelitian. Menurut Sodiqin, disini, data sekundernya, dalam hal ini antropologi digunakan sebagai *cross chek* untuk menjaga validitas hasil penelitian.[178] Sodiqin menggunakan analisis **deskriptif kualitatif.** Sedangkan interpretasi data dilakukan dengan pendekatan historis-antropologis, dengan menggunakan teori *Makiyyah-Madaniyyah, Asbāb an-Nuzūl, Models of Reality* dan *Models for Reality.* Berdasarkan penjelasan tersebut di atas, Sodiqin hanya menggunakan metode kualitatif-deduktif, padahal dalam model penelitian integrasi-interkoneksi (i-kon), dianjurkan untuk menggunakan **metode kritis-abduktif** (gabungan antara metode deduktif-kualitatif dan metode induktif-kuantitatif).

Keenam, Limitation and Key Assumptions:

Penelitian tentang inkulturasi al-Qur'an terhadap tradisi Arab dalam disertasi Sodiqin ini, dilakukan untuk

[177] *Ibid.,* hlm. 31-33.

[178] *Ibid.,* hlm. 33.

melihat bagaimana pengaruh tradisi Arab terhadap pembentukan ajaran Islam dan bagaimana ajaran Islam mempengaruhi dan mengubah karakter tradisi Arab tersebut. Pengetahuan tentang proses inkulturasi tersebut bermanfaat untuk menjelaskan bagaimana al-Qur'an membangun masyarakat Arab atas dasar Islam tanpa menghilangkan tradisi dan budaya masyarakatnya.[179]

Ada dua kata kunci yang dijelaskan dalam disertasi Sodiqin ini, yaitu tentang **inkulturasi** dan **budaya.**[180] Dengan meminjam keilmuan dalam antropologi budaya, Sodiqin menjelaskan *inkulturasi* atau *enkulturasi* sebagai proses di mana seseorang memperoleh pemahaman, orientasi, dan kemampuan dalam menerima dunia ideasional yang mendasari kebudayaannya sendiri. Inkulturasi memperhatikan pada akuisisi terhadap berbagai aturan, pemahaman, dan orientasi yang menyediakan landasan kehidupan masyatakat serta petunjuk berpartisipasi secara efektif. Proses ini ditekankan pada adaptasi, pemeliharaan, dan pengembangan. Pada akhirnya, inkulturasi menuntut lahirnya produk budaya baru melalui transformasi atau pengelolalan baru dari adanya dialekika antara norma (wahyu) dan budaya setempat. Dengan demikian, yang dimaksud dengan inkulturasi dalam disertasi ini mengandung aspek teologis sekaligus antropologis.[181] Dengan meminjam kajian antropologi, Sodiqin memaknai budaya atau kebudayan sebagai keseluruhan cara hidup yang khas dengan penekanan pada pengalaman sehari-hari.[182]

---

179 *Ibid.*, hlm., 11.
180 *Ibid.*, hlm. 21-24.
181 *Ibid.*
182 *Ibid.*, hlm. 23-24.

Ketujuh, Contribution to Knowledge:

Disertasi Sodiqin tersebut di atas berhasil melihat secara historis-antropologis model inkulturasi antara al-Qur'an dan budaya Arab, khususnya tentang pelaksanaan *qiṣāṣ-diyāt*, serta tipologinya yang terjadi pada masa awal Islam. Model inkulturasi tersebut dipetakan melalui penjelasan tentang bagaimana *model of transfer* dan *model of translation* yang dilakukan oleh al-Qur'an.[183] Disertasi ini juga telah memberikan kontribusi bagi pengembangan kajian keislaman, khususnya **studi al-Qur'an yang multidisipliner,** dalam hal ini adalah studi al-Qur'an dengan pendekatan historis-antropologis. Pendekatan historis-antropologis ini dapat memberikan kerangka teori bagi akulturasi Islam dan budaya lokal pada masa kini.

Di samping itu, disertasi ini juga telah berhasil menjelaskan tentang sifat universal Islam dalam budaya lokal dan menginterpretasikan keabsolutan ajaran Islam dalam masyarakat global. Hal ini dilakukan untuk merekonstruksi konsep *qaṭ'ī* dan *ẓannī* dalam metodologi ushul fiqh. Secara praktis, disertasi ini juga dapat **menjembatani–Islam modernis–perbedaan pandangan antara kelompok Islam fundamentalis (al-Qur'an *qadīm*) dan Islam liberalis (al-Qur'an *ḥudūṡ*) tentang historisitas wahyu.** Penjelasan historis-antropologis terhadap aturan al-Qur'an dapat menjadi alternatif dalam menafsirkan dan mengimplementasikan ajaran Islam.

Disertasi ini juga memberikan sebuah kesimpulan bahwa inkulturasi al-Qur'an terhadap tradisi Arab, dalam hal ini adalah pelaksanaan *qiṣāṣ-diyāt* menghasilkan reproduksi budaya. Reproduksi budaya al-Qur'an terhadap tradisi Arab memiliki tiga model, yaitu: *taḥmīl, taḥrīm,* dan

183 *Ibid.*

tagyīr.[184] *Taḥmīl* berarti al-Qur'an menerima keberadaan tradisi sehinggga dapat dilanjutkan berlakunya (sistem perdagangan, penghormatan terhadap bulan-bulan Haram); *Taḥrīm* berarti al-Qur'an melarang keberlakukan tersebut (berjudi dan minum *khamr,* riba, perbudakan); *Tagyīr* berarti al-Qur'an menerima keberadaan tradisi tetapi mengubah aturan berlakunya (pakaian dan aurat perempuan, lembaga perkawinan, waris, adopsi, dan ***qiṣāṣ-diyāt***). Perbedaan model ini disebabkan oleh dua hal, yaitu konsep tauhid sebagai dasar ajaran al-Qur'an dan konsep kebutuhan universal manusia.

Pengdopsian *qiṣāṣ-diyāt* merupakan salah satu bentuk reproduksi budaya yang dilakukan oleh al-Qur'an. Secara historis, proses ini dimulai sejak periode Makkah akhir hinggga periode Madinah. Inkulturasi dalam tradisi ini dilakukan melalui lima tahapan, yaitu: perubahan strukural, legitimasi dan penegasan paradigma, penetapan aturan khusus, finalisasi aturan, dan sosialisasi *qiṣāṣ-diyāt.*

Sedangkan implementasi *qiṣāṣ-diyāt* pada masa modern dilakukan dengan mengacu pada inkulturasi al-Qur'an. Transformasinya tidak ditekankan pada simboliknya karena terkait dengan ruang dan waktu. Tradisi tersebut secara historis ideal untuk konteks masyarakat Arab waktu itu. Penerapannya pada masa kini bukanlah dengan mengambil bentuknya yang lokal tersebut, karena kedudukannya hanya sebagai media untuk menegakkan keadilan dalam masyarakat. Menegakkan hukum *qiṣāṣ-diyāt* masa kini adalah dengan mengintegasikan nilai-nilai dasar yang secara otentik berasal dari wahyu. Hal tersebut tidak harus dilakukan dengan mengganti sistem hukum yang ada atau dengan mendirikan **negara Islam**–seperti model penelitian

---

[184] *Ibid.,* hlm. 292.

"ideologis" dalam tradisi Islamisasi Ilmu–. Nilai-nilai dasar tersebut adalah yang substansial yang harus ada dalam aturan hukum pidana, sedangkan nama atau bentuk hukum tersebut diserahkan kepada kesepakatan masyarakat.

Kedelapan, Descriptions of Proposed Chapter in dissertation:

Secara umum, pola penggambaran disertasi Sodiqin ini menggunakan model piramida terbalik, yaitu dimulai dari penjelasan yang bersifat umum, kemudian baru mengkerucut ke topik bahasan. Pertama-tama, Sodiqin menjelaskan tentang kondisi masyarakat Arab Pra-Islam sebelum al-Qur'an diturunkan, baik dalam aspek geografis, sosioligis, religis, dan legalisnya (model *Asbāb an-Nuzūl* Makro). Sodiqin kemudian mulai mengkerucutkan dan menjelaskan tentang model inkulturasi al-Qur'an dalam tradisi Aab disaat al-Qur'an diturunkan, yang secara umum menjadi tiga pola responsif, yaitu: *taḥmīl, taḥrīm,* dan *tagyīr.*

Karena salah satu pola *tagyīr* terdapat dalam pelaksanaan *qiṣāṣ-diyāt,* sehingga dalam bahasan selanjutnya, Sodiqin menjelasan tentang inkulturasi al-Qur'an dalam tradisi *qiṣāṣ-diyāt,* yang meliputi proses, perubahan paradigma, dan tipologi. Terakhir, Sodiqin menjelaskan tentang implikasi inkulturasi al-Qur'an terhadap kedudukan hukum *qiṣāṣ-diyāt* pasca al-Qur'an diturunkan. Sodiqin kemudian menawarkan semacam transformasi *qiṣāṣ-diyāt* pada masa kekinian, atau kontekstualisasi *qiṣāṣ* dan *diyāt* pada masa kontemporer. Hingga akhirnya, Sodiqin menyimpulkan bahwa proses reproduksi budaya al-Qur'an dalam konteks budaya Arab (pelaksanaan *qiṣāṣ-diyāt*) melalui tiga tahapan, yaitu: **adopsi, adaptasi,** dan **inovasi (integrasi).** Pemahaman terhadap reproduksi budaya al-Qur'an, terutama terkait dengan pelaksanaan *qiṣāṣ-diyāt* ini menjadi sangat penting dalam upayanya untuk menciptakan

"sistem hukum pidana" (Islam) yang ideal pada masa kontemporer ini, yaitu dengan mengintegrasikan antara nilai-nilai dasar universal yang otentik dari wahyu dan nilai-nilai partikular dalam masyarakat setempat.

1	***Summary***	**Pola hubungan antara al-Qur'an sebagai wahyu dan budaya lokal tentang *qiṣāṣ-diyāt* (pidana Islam)**
2	***Sense of Academic Crisis***	**Al-Qur'an *qadīm, ḥudūs, qadīm-ḥudūs***
3	***Importance of Topic***	**1. Munculnya perdebatan di kalangan umat Islam tentang status hukum pidana Islam, apakah pemberlakuannya sebagaimana apa adanya yang tercantum dalam al-Qur'an, ataukah dapat dilakukan penafsiran ulang terhadap ketentuannya. Apakah model hukum pidana (*jināyah*) Islam masih relevan dengan perkembangan masyarakat saat ini, mengingat hukum tersebut sudah ada sejak abad VII Masehi dan diadopsi dari tradisi lokal masyarakat Arab Jahiliyah?**
		2. Didasarkan pada perkembangan mutakhir yang terjadi di Indonesia. Masa reformasi ditandai dengan keinginan sejumlah daerah melaksanakan prinsip otonomi daerah dan disentralisasi. Wilayah otonomi daerah tidak hanya terpusat pada bidang pemerintahan (politik) saja, tetapi mencakup pengaturan hukum yang berlaku secara khusus
4	***Prior Research on Topic***	**Studi-studi tentang dialektika antara agama (al-Qur'an) dan budaya (Arab)**
5	***Approach and Research Methodology***	**Pendekatan Historis (*Makiyyah-Madaniyyah, Asbāb an-Nuzūl*)-Pendekatan Antropologis (*Model of Reality and Model for Reality*) *Metode Library Research*, Kualitatif**
6	***Limitation and Key Assumptions***	**Inkulturasi (proses di mana seseorang memperoleh pemahaman, orientasi, dan kemampuan dalam menerima dunia ideasional yang mendasari kebudayaannya sendiri) dan Budaya (keseluruhan cara hidup yang khas dengan penekanan pada pengalaman sehari-hari)**

7	***Contribution to Knowledge***	**Studi al-Qur'an Multidisipliner; Islam Modernis; Adopsi (*Taḥmīl, Taḥrīm, Tagyīr*), Adaptasi, Integrasi.** **Implementasi *qiṣāṣ-diyāt* pada masa modern dilakukan dengan mengacu pada inkulturasi al-Qur'an. Transformasinya tidak ditekankan pada simboliknya karena terkait dengan ruang dan waktu. Tradisi tersebut secara historis ideal untuk konteks masyarakat Arab waktu itu. Penerapannya pada masa kini bukanlah dengan mengambil bentuknya yang lokal tersebut, karena kedudukannya hanya sebagai media untuk menegakkan keadilan dalam masyarakat. Menegakkan hukum *qiṣāṣ-diyāt* masa kini adalah dengan mengintegasikan nilai-nilai dasar yang secara otentik berasal dari wahyu.** Hal tersebut tidak harus dilakukan dengan mengganti sistem hukum yang ada atau dengan mendirikan negara Islam**. Nilai-nilai dasar tersebut adalah yang substansial yang harus ada dalam aturan hukum pidana, sedangkan nama atau bentuk hukum tersebut diserahkan kepada kesepakatan masyarakat.**
8	***Descriptions of Proposed Chapter in dissertation)***	**Disertasi Sodiqin ini disusun berdasarkan pada metode *three column method* (Malinowski). Metode ini mengklasifikasikan semua bahan keterangan mengenai semua proses perubahan kebudayaan dalam tiga kolom. Kolom *pertama* mendeskripsikan tentang kehidupan masyarakat Arab sebelum turunnya al-Qur'an, dalam kolom *kedua* dicatat tentang perpaduan antara tradisi Arab dengan al-Qur'an, sedangkan kolom *ketiga* menjelaskan tentang bentuk-bentuk baru yang lahir dari perpaduan antara tradisi Arab dengan al-Qur'an.**

5. Analisis: Dialektika antara Agama dan Budaya dalam Perspektif "Double Movement" Fazlur Rahman

Penulis mencoba menganalisis disertasi Sodiqin di atas dengan Teori *Double Movement*-nya Fazlur Rahman. Ia gunakan teorinya ini untuk memahami dan menginterpretasi al-Qur'an, khususnya hukum Islam.[185] Hubungan timbal balik antara **wahyu ketuhanan (*divine revelation*)** yang suci dan **sejarah kemanusiaan (*human history*)** yang *profane* menjadi tema sentral–Sodiqin menyebutnya dengan istilah "dialektika antara wahyu dan kebudayaan Arab"[186]–. Gerak pertama dari teori ini adalah dari situasi sekarang menuju ke masa turunnya al-Qur'an, yakni upaya yang sungguh-sungguh untuk memahami konteks **mikro** dan **makro** pada saat al-Qur'an diturunkan–menurut Sodiqin, situasi yang melatarbelakangi turunnya al-Qur'an (*asbāb an-nuzūl*) tidak hanya dilihat dalam lingkup mikro saja, dalam artian yang sebab spesifik terkait dengan ayat-ayat; kajiannya juga diperluas dalam situasi makro, yaitu yang berhubungan dengan situasi masyarakat, agama, adat istiadat, dan kehidupan secara menyeluruh di Arab saat pewahyuan al-Qur'an[187]–. Dengan pemahaman itu akan dapat melahirkan makna original yang dikandung oleh wahyu di tengah-tengah konteks sosial-moral era kenabian, sekaligus dapat menghasilkan gambaran situasi dunia yang lebih luas pada umumnya saat itu. Penelitian dan pemahaman tersebut, akhirnya menghasilkan rumusan narasi atau ajaran al-Qur'an yang koheren tentang prinsip-prinsip umum dan sistemik serta nilai-nilai yang melandasi

---

185 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago, 1982), hlm. 5.

186 Sodiqin, *Inkulturasi,* hlm. 25.

187 *Ibid.,* hlm. 28; Rahman, *Islam and Modernity,* hlm. 6.

berbagai perintah-perintah yang bersifat normatif. Sedang gerak kedua dari teori *double movement* adalah dari masa turunnya al-Qur'an kembali ke masa kini untuk menerapkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai sistematis dan umum dalam konteks **pembaca al-Qur'an era kontemporer sekarang ini dengan menggunakan ilmu-ilmu sosial modern dan humanitis kontemporer** sebagai alat yang cukup baik untuk memberikan pemahaman yang baik pula tentang sejarah.[188] Berdasarkan penjelasan di atas, disertasi Sodiqin dapat penulis gambarkan–dengan kacamata "double movement"-nya Rahman–sebagai berikut:

Studi *Qishash-Diyat*

IDEAL MORAL

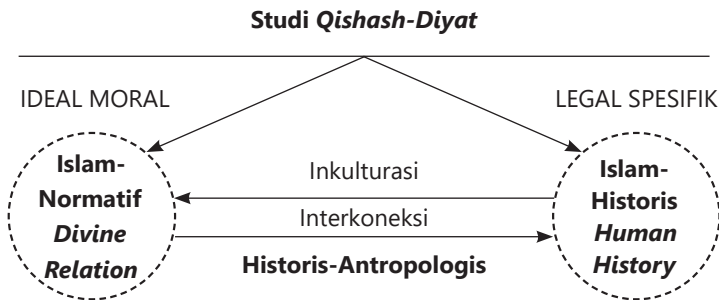
LEGAL SPESIFIK

Islam-Normatif *Divine Relation*

Inkulturasi

Interkoneksi

Historis-Antropologis

Islam-Historis *Human History*

Dalam teori tersebut, Rahman membedakan dua hal, yaitu **"ideal moral"** dan ketentuan **"legal spesifik"** al-Qur'an–dialektika antara wahyu dan budaya–. Untuk menemukan dua hal tersebut, dalam berbagai penjelasan-nya, Rahman mengusulkan agar dalam memahami pesan al-Qur'an sebagai satu kesatuan adalah mempelajarinya dengan sebuah latar belakang, sehingga al-Qur'an dapat dipahami dalam konteks (mikro dan makro) yang tepat.[189]

[188] M. Amin Abdullah, *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press dan Forum Studi Hukum Islam, 2004), hlm. 142-143; Abd A'la, *Dari Neomodernisme Ke Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 84.

[189] Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an", dalam Taufik Adnan Amal, *Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo Modernisme Islam Dewasa Ini* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 55-56.

Aplikasi pendekatan **kesejarahan**–Sodiqin menggunakan istilah pendekatan **historis-antropologis**–ini telah membuat Rahman menekankan akan pentingnya tujuan atau ideal moral al-Qur'an dengan legal spesifiknya. Ideal moral yang dimaksud al-Qur'an lebih pantas untuk diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifik.[190] Dengan kata lain, dalam teorinya ini, ia melakukan tiga langkah dalam memahami dan menginterpretasi ayat-ayat *aḥkām*, sebagaimana dijelaskan Birt dalam "The Message of Fazlur Rahman", yaitu: *Pertama,* memahami dan memaknai pernyataan dengan melihat situasi sosio-historis pada saat pernyataan itu muncul; *Kedua,* membuat kesimpulan terhadap pernyataan tersebut dengan mengklasifikasikan aspek **ideal moral** dan **legal formal** yang spesifik; *Ketiga,* ideal moral yang didapatkan sebagai kesimpulan terhadap pemaknaan dan pemahaman pernyataan tersebut dibawa ke konteks sekarang sesuai dengan sosio-historisnya.

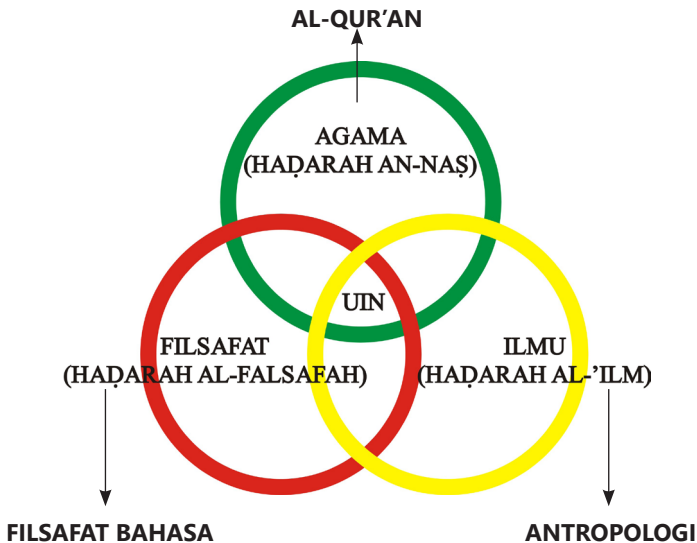
C. Implementasi Integrasi-Interkoneksi dalam Disertasi 3

1. Kacamata "Triple Ḥaḍārah"

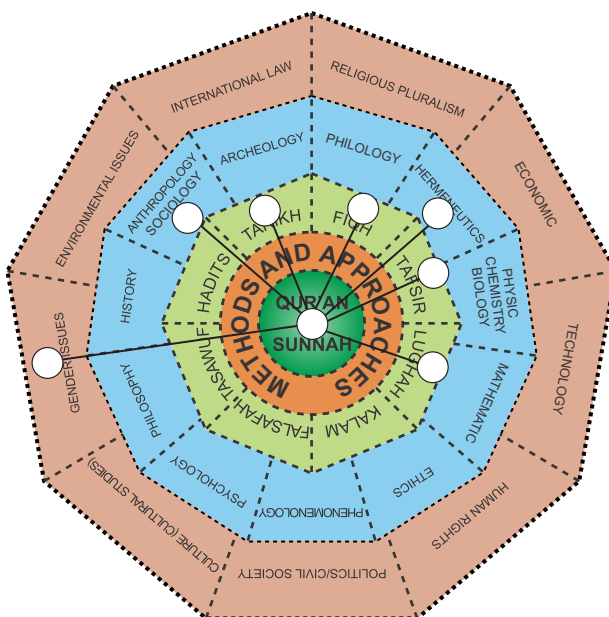
Pada bagian ini, peneliti "membaca" sendiri peneliti. Untuk mengurangi subjektivitas penelitian, disertasi penulis yang berjudul "Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik"[191] dibaca dengan menggunakan "cermin" empat kacamata baca penelitian integrasi-interkoneksi yang telah disebutkan di atas. Dilihat

[190] Taufik Adnan Amal, *Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo Modernisme Islam Dewasa Ini* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 21.

[191] Waryani Fajar Riyanto, "Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik", *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011).

dari cara penulisan judul disertasinya saja, sebenarnya disertasi Fajar ini telah menunjukkan adanya hubungan trikotomik antara "al-Qur'an" sebagai pilar *ḥaḍārah an-naṣ,* filsafat linguistik ("Antropolinguistik") sebagai pilar *ḥaḍārah al-falsafah,* dan kata "Antropologi" sebagai pilar *ḥaḍārah al-'ilm.*

2. Kacamata "Spider Web"

Berdasarkan kacamata baca "spider web", disertasi Fajar ini mengkoneksikan antara *jender issues* (penasaban nama anak kepada bapak, serta sistem kekerabatan patrilineal) sebagai pilar *global issues* di kluster kelima; Antropologi (Bahasa) dan Hermeneutika (Hirsch tentang hubungan dialektika antara makna dan signifikansi) yang berada di kluster keempat; Tarikh (sejarah sistem kekerabatan), Fiqih (fiqih perkawinan dan fiqih kewarisan), Tafsir (tafsir tematik), dan Lugah (semantik dan *furūq lugawiyah*) di kluster ketiga, dan al-Qur'an sendiri sebagai kluster pertama. Kelima kluster tersebut dirajut dan dianyam melalui kerjasama

"integralistik-interkonektif". Secara eksplisit, hanya disertasi Fajar ini–dibandingkan dengan dua disertasi sebelumnya–yang menggunakan istilah "integratif-interkonektif". Sesuai dengan yang ditulis oleh Fajar sendiri, bahwa: "Melalui kerjasama **integralistik-interkonektif** antara ilmu antropologi (budaya) dan linguistik (ilmu bahasa), para ahli bahasa akan dapat melakukan eksperimen sebagaimana halnya para pakar ilmu alam.[192] Lihat gambar ini:

3. Kacamata "Spheres and Models"

Ada empat ranah dalam penelitian integrasi-interkoneksi, yaitu ranah filosofis, materi, metodologi, dan strategi. Berdasarkan empat kategorisasi ranah ini, empat ranah integrasi-interkoneksi dalam disertasi Fajar dapat dijelaskan sebagai berikut:

---

[192] *Ibid.*, hlm. 28.

Pertama, Ranah Filosofis:

Ranah filosofis dalam pendekatan Integrasi-Interkoneksi dimaknai sebagai: **suatu penyadaran eksistensial bahwa suatu disiplin ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lain.** Terkait dengan "suatu disiplin ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lain", Fajar menggunakan istilah "integralistik-interdisipliner"–istilah yang juga digunakan oleh penggagas Integrasi-Interkoneksi sendiri, yaitu M. Amin Abdullah–. Fajar menyampaikan dasar filosofi "integrasi-interkoneksi" disertasinya dalam ungkapannya berikut ini: "Realitas di lapangan dunia akademik menunjukkan bahwa paradigma[193] ilmu-ilmu agama (Islam) telah beranjak dari yang bercorak *spesifik-parsialistik* menuju ***integralistik-interdisipliner***. Memasuki abad ke-21 ini, studi Islam (*humanities*)–bedakan antara istilah "Studi Islam", "Pemikiran Islam", dan "Ilmu-ilmu Keagamaan"–menyongsong perjalanan barunya, ketika mulai bersentuhan dengan berbagai perspektif dan metodologi keilmuan *sciences (natural sciences* dan *social sciences)*. Di sinilah era, di mana studi Islam diharapkan dapat mencapai posisi ilmiah (*scientific*) sebagaimana yang telah dicapai oleh ilmu pasti dan ilmu alam. Realitas keilmuan pada era ini menampakkan adanya **integrasi dan interkoneksi** antara kajian-kajian keilmuan yang bercorak *religious knowledge* dan kajian-kajian keilmuan yang bercorak *sciences studies* (*natural sciences* dan *social sciences*–antropologi budaya).[194]

Kedua, Ranah Materi:

Ranah materi dalam Integrasi-Interkoneksi dimaknai sebagai: "suatu proses bagaimana mengintegrasikan **nilai-**

[193] *Ibid.*, hlm. 1.

[194] *Ibid.*, hlm. 36-37.

nilai kebenaran universal ke dalam pengajaran matakuliah umum seperti antropologi, sosiologi, dan sebagainya, dan sebaliknya, memahamkan **nilai-nilai partikular** ke dalam matakuliah keagamaan". Meteri dalam disertasi ini menggunakan hubungan integrasi dan interkoneksi antara trialektis al-Qur'an *(ḥaḍārah an-naṣ)*–kebenaran **universal**–, filsafat bahasa *(ḥaḍārah al-falsafah),* dan antropologi budaya *(ḥaḍārah al-'ilm)*–**partikular**–. Al-Qur'an di sini digunakan untuk mencari istilah-istilah kerabat, seperti terma *abb, umm, ibn, walad,* dan sebagainya. Filsafat bahasa digunakan untuk menelaah sisi-sisi semantik dan hermeneutik istilah-istilah tersebut di atas. Sedangkan antropologi budaya digunakan untuk menjelaskan tentang sistem kekerabatan masyarakat Arab. Akhirnya, materi dalam disertasi ini menawarkan teori tentang sistem kekerabatan bilateral integratif-spiritualistik.

Ketiga, Ranah Metodologi:

Metodologi dalam Integrasi-Interkoneksi dimaknai sebagai: "metodologi yang digunakan dalam pengembangan **antar disiplin ilmu** yang bersangkutan". Dalam disertasi ini, Fajar menggunakan metodologi antara tiga (trialektika) jenis ilmu–transdisipliner–, yaitu: metode ilmu tafsir, metode ilmu antropologi bahasa, dan metode filsafat bahasa. Dengan meminjam metode dalam ilmu antropologi (metode genealogi),[195] misalnya, Fajar menjelaskan tentang dua prinsip metode, yaitu: *Pertama*, sistem *istilah* kekerabatan dalam suatu bahasa (al-Qur'an); *Kedua*, sistem *hubungan* kekerabatan dari suku bangsa (Arab). Dalam *istilah* kekerabatan terbagi menjadi dua hal, yaitu: 1) Istilah tentang *keluarga [ahl* (أهل), *āli* (آ ل), *aqrab* (أقرب), *arḥām* (أرحام), *'asyīrah* (عشيرة), *rahṭ* (رهط), dan *faṣīlah* (فصيلة)], di mana cara mencari terma tentang makna *keluarga* tersebut digunakan metode

195 *Ibid.*

definisi kontekstual (sinkronik); 2) Tiga sudut pandang metode dalam menentukan *istilah kerabat*. Di pandang dari sudut *jumlah* orang kerabat yang diklasifikasikan ke dalam satu istilah, maka tiap sistem istilah kekerabatan mempunyai tiga macam bentuk istilah, yaitu istilah *denotatif/kinsman*, adalah suatu istilah yang hanya menunjuk ke satu orang kerabat *[abb* (أب/F) dan *umm* (أم/M)], istilah *designatif/kintype*, adalah istilah yang menunjuk ke suatu tipe karabat, jumlahnya lebih dari satu orang kerabat [*ibn* (إبن/S), *bintun* (بنت /D), *walad* (ولد/C), *zauj* (زوج/H), *zaujah* (زوجة/W), *abawaini* (أبوين/P), *wālidaini* (والدين/P), *'amm* (عم/FB), dan *khālun* (خال/ MB)], dan istilah *klasifikatoris/kinclass*, adalah suatu istilah yang mengklasifikasikan ke dalamnya, lebih dari satu orang kerabat [*akhun* (أخ/B), *ukhtun* (أخت /Z), dan *żurriyyah* (ذرية)]. Metode praktis dalam penyebutan terma-terma relasional di atas, didasarkan pada empat pola sinkronik yang meliputi: pola medan semantik [terma *basyar* (بشر), *banī Ādam* (بنى آدم), *khalīl* (خليل), *muṣṭafā* (مصطفى), dan *ḥanīf* (حنيف)], pola prinsip non-x/*oposisi biner* [terma *'ā'ilah* (عائلة) > < *usrah* (أسرة)], pola sinonim-substantif [terma *ṣāḥibah* (صاحبة/W), *mar'ah* (مرأة /W), dan *nisā'* (نساء/W)], dan pola pararel majemuk *[ahl al-bait* (أهل البيت)].

Keempat, Ranah Strategi:

Ranah strategi dalam Integrasi-Interkoneksi dipahami sebagai: **ranah pelaksanaan atau praksis dari proses penelitian integratif-interkonektif.** Proses strategi dalam disertasi ini menggunakan pola sirkularistik-trialektis, bukan hanya strukturalistik-dialektis. Strategi penyajian dalam disertasi ini menggunakan model tematik. Strategi analisis data dalam disertasi ini menggunakan perspektif antropolinguistik, dengan memanfaatkan empat pisau analisis, yaitu: 1) antropologi (budaya); 2) strukturalisme-

linguistik (Lévi-Strauss); 3) hermeneutika (Hirsch); dan 4) semantika (Toshihiko Izutsu).

	"Spheres"	
1	**Filosofis** **(suatu penyadaran eksistensial bahwa suatu disiplin ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lain)**	**Dari yang bercorak *spesifik-parsialistik* menuju *integralistik-interdisipliner*.**
2	**Materi** **(suatu proses bagaimana mengintegrasikan nilai-nilai kebenaran universal ke dalam pengajaran matakuliah umum seperti antropologi, sosiologi, dan sebagainya, dan sebaliknya, memahamkan nilai-nilai partikular ke dalam matakuliah keagamaan)**	**Similarisasi Konsep**
3	**Metodologi dan Pendekatan** **(metodologi yang digunakan dalam pengembangan antar disiplin ilmu yang bersangkutan)**	**Transdisipliner**
4	**Strategi** **(ranah pelaksanaan atau praksis dari proses penelitian integratif-interkonektif)**	**Sirkularistik-Trialektis**

Secara umum, model penelitian disertasi Fajar ini dapat dikategorikan sebagai model **Similarisasi-Kritis** (Similarisasi sendiri adalah model penelitian kelas lanjutan, sedangkan Kritis adalah model lain dalam integrasi-interkoneksi–IK3: Informatif, Konfirmatif, **Kritis,** dan Kreatif–). Untuk selanjutnya, disertasi Fajar tersebut juga dapat dimodelisasikan sebagai berikut:

Pertama, Model Informatif:

Model informatif dalam Integrasi-Interkoneksi dimaknai sebagai**: suatu disiplin ilmu perlu diperkaya dengan informasi yang dimiliki oleh disiplin ilmu lain sehingga wawasan civitas akademika semakin luas, seperti ilmu agama yang bersifat normatif perlu diperkaya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis,**

dan sebaliknya. Berdasarkan definisi ini, disertasi Fajar ini ingin memperkaya ilmu tafsir (sistem kekerabatan dalam al-Qur'an) dengan ilmu antropologi (bahasa) dan filsafat bahasa. Dengan kata lain, tidak hanya mendialogkan antara dimensi normatif (al-Qur'an) dan historis (antropologi budaya) saja, tetapi juga telah memasukkan pilar filsafat "bahasa" *(ḥaḍārah al-falsafah)*.

Kedua, Model Konfirmatif:

Model konfirmatif dalam paradigma Integrasi-Interkoneksi dijelaskan sebagai berikut: "suatu disiplin ilmu tertentu untuk dapat membangun teori yang kokoh perlu memperoleh penegasan dari disiplin ilmu lain, misalnya tentang teori ***binary opposition*** dalam antropologi akan semakin jelas jika mendapat konfirmasi atau klarifikasi dari ilmu agama tentang kaya-miskin, laki-laki-perempuan, dan sebagainya". Berdasarkan penjelasan ini, disertasi Fajar juga dapat dimaksukkan ke dalam model konfirmasi ini. Hal ini, misalnya, dijelaskannya terkait dengan prinsip integrasi *biner* yang diajarkan oleh al-Qur'an, yaitu bahwa ada dua jenis konsep *biner (zaujān)* dalam al-Qur'an, yaitu: *oposisi biner*–oposisi konflik–dan *integrasi biner*–oposisi ekuilibrium–. Fajar kemudian menerapkan model *oposisi biner* tersebut untuk masalah-masalah yang terkait dengan etika, seperti etika kelas kerabat, yaitu: *munkar* adalah oposisi *ma'rūf (munkar >< ma'rūf), fasad* adalah oposisi *ṣāliḥ (fasad >< ṣāliḥ),* dan *sayyi'ah* adalah opisisi *iḥsān (sayyi'ah >< iḥsān),* maka model *integrasi biner* diterapkan untuk masalah-masalah selainnya, seperti tentang masalah kosmologi (siang dan malam/*nahār* + *lail*), atau tentang masalah antropologi (ibu dan ayah/*umm* + *abb*). Dengan demikian, hubungan *biner* yang terjalin antara ayah (F) dan suami (H) sebagai laki-laki, dengan ibu (M) dan istri (W) sebagai perempuan adalah

bersifat *integrasi biner,* bukan *oposisi biner*. Jika hubungan *integrasi biner* melahirkan prinsip bilateral, maka hubungan *oposisi biner* memungkinkan melahirkan dua prinsip, di mana salah satunya yang lebih dominan, yaitu patrilineal atau matrilineal. Menurut Fajar, pola pikir *integrasi biner* ini pada akhirnya akan melahirkan jenis struktur triadik (piramida terbalik), yaitu struktur paling dalam (*innate structuring capacity*)–*spiritual kinship system*, struktur dalam (*deep structure*)–*biological kinship system,* dan struktur luar (*surface structure*)–*sociological kinship system*.

Ketiga, Model Korektif:

Model korektif dalam Integrasi-Interkoneksi dimaknai sebagai: **suatu teori ilmu tertentu perlu dikonfrontir dengan ilmu agama atau sebaliknya, sehingga yang satu dapat mengoreksi yang lain.** Terkait dengan definisi ini, disertasi Fajar ini juga dapat dikategorikan telah menerapkan model korektif tersebut, sebab, ia telah mencoba mengoreksi pemahaman sistem kekerabatan (Arab) al-Qur'an yang dipandang berbentuk patrilineal, dikonfrontirnya dengan ilmu antropologi (bahasa), sehingga melahirkan teori kekerabatan **bilateral-integral–**bandingkan dengan istilah "kekerabatan bilateral" dari Hazairin**–.** Dengan mengembangkan teori bilateral-nya Hazairin, yang juga telah menerapkan kajian sistem kekerabatan dengan mengintegrasikan dan mengkoneksikan antara ilmu agama (ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang perkawinan dan pewarisan) dan *social sciences* (antropologi budaya), Fajar mengembangkan teori tersebut–untuk tidak mengatakan mengoreksi–dengan istilah **teori bilateral-integratif-spiritualistik.**

Menurut Sukiati,[196] misalnya, sebagaimana yang dikutip oleh Fajar, bahwa pendekatan Hazairin tersebut sama dengan pendekatan yang digunakan oleh Muḥammad Syaḥrūr, ketika menginterpretasikan al-Qur'an, yaitu **dengan membaca al-Qur'an berdasarkan ilmu-ilmu sosial modern.** Jika Hazairin yang berlatar belakang sebagai seorang *ethnologist,* mendekati al-Qur'an (ayat-ayat yang menjelaskan tentang hukum perkawinan dan pewarisan) dengan *anthropological perspective,* maka Syaḥrūr dengan latar belakang seorang *engineer,* mendekati al-Qur'an dengan *mathematics and physics perspective*. Sedangkan Fajar sendiri mendekati al-Qur'an (sistem kekerabatan) dengan *anthropolinguistic perspective*, di mana salah satu analisisnya adalah dengan metode strukturalisme linguistik. Di sinilah pentingnya disertasi ini, salah satunya adalah untuk mengoreksi (korektif) teori *sistem kekeluargaan (sistem kekerabatan) bilateral khas al-Qur'an*, yang pernah digagas oleh Hazairin.

Keempat, Model Similarisasi:

Model **similarisasi** dan **komparasi** dalam perspektif Integrasi-Interkoneksi dipahami sebagai: **menyamakan konsep-konsep *social science* dengan konsep-konsep yang berasal dari agama meskipun belum tentu sama".** Berdasarkan definisi tersebut, disertasi Fajar ini juga dapat dikatakan ingin "menyamakan" (similarisasi) istilah-istilah kerabat dalam ilmu antropologi *(social sciences)* dengan istilah-istilah kerabat dalam agama/al-Qur'an (*religious knowledge*). Penjelasan model "similarisasi" ini ditulis oleh

[196] Sukiati Sugiono, "Islamic Legal Reform in Twentieth Century Indonesia: A Study of Hazairin's Thought", *Thesis* (Canada: Mc Gill University Press, 1999), hlm. 27.

Fajar dalam bagian disertasinya berikut ini:[197]

No	Istilah Baku	Bahasa Inggris	Bahasa Indonesia	Bahasa Arab (al-Qur'an)
1	F	*Father*	Ayah	*Abbun* (أب) *Wālidun* (والد)
2	M	*Mother*	Ibu	*Ummun* (أم) *Wālidah* (والدة)
3	B	*Brother*	Saudara Kandung Laki-Laki	*Akhun* (أخ)
4	Z	*Sister*	Saudara Kandung Perempuan	*Ukhtun* (أخت)
5	S/C	*Son/Child*	Anak Laki-Laki	*Ibnun* (إبن) *Waladun* (ولد)
6	D/C	*Daughter/Child*	Anak Perempuan	*Bintun* (بنت)
7	H	*Husband*	Suami	*Zaujun* (زوج) *Rijālun* (رجال) *Ba'lun* (بعل)
8	W	*Wife*	Istri	*Zaujah* (زوجة) *Ṣāḥibah* (صاحبة) *Nisā'un* (نساء) *Imra'atun* (إمرأة)
9	FF	*Grandfather (Father's father)*	Kakek (Ayahnya Ayah)	*Ābā'un* (آباء)
10	MF	*Grandfather (Mother's father)*	Kakek (Ayahnya Ibu)	*Ābā'un* (آباء)
11	FM	*Grandmother (Father's mother)*	Nenek (Ibunya Ayah)	*Ummahāṯun* (أمهات)
12	MM	*Grandmother (Mother's mother)*	Nenek (Ibunya Ibu)	*Ummahāṯun* (أمهات)
13	FB	*Uncle (Father's brother)*	Paman (Saudara Laki-Laki Ayah)	*'Ammun* (عم)
14	MB	*Uncle (Mother's brother)*	Paman (Saudara Laki-Laki Ibu)	*Khālun* (خال)
15	FZ	*Aunt (Father's sister)*	Bibi (Saudara Perempuan Ayah)	*'Ammah* (عمة)

[197] Riyanto, *Sistem Kekerabatan*, hlm. 18-19.

No	Istilah Baku	Bahasa Inggris	Bahasa Indonesia	Bahasa Arab (al-Qur'an)
16	MZ	*Aunt (Mother's sister)*	Bibi (Saudara Perempuan Ibu)	*Khālah* (خالة)
17	P	*Parent*	Orang tua	*Abawaini* (أبوين) *Wālidaini* (والدين)

Lihat juga "similarisasi" antara istilah-istilah kekerabatan dalam antropologi (*social sciences*) dan tafsir al-Qur'an (*religious knowledge*) berikut ini:[198]

No	Bahasa Indonesia	Bahasa Inggris	Bahasa Arab (al-Qur'an)
1	Keluarga	*Family*	*Usrah* (أسرة), *Ahlun* (أهل), *Ālun* (آ ل), *Arḥām* (أرحام), *'Asyīrah* (عشيرة), *Rahṭ* (رهط), dan *Faṣīlah* (فصيلة)
2	Kekerabatan	*Kinship*	*Qarābah* (قرابة)
3	Perkawinan	*Marriage Alliance*	*Zaujiyyah* (زوجية), *Nikāḥ* (نكاح), dan *Wahb* (وهب)
4	Keturunan	*Descent*	*Naslun* (نسل)
5	Kediaman Keluarga Pasca Pernikahan	*Residence Patterns*	*Maskanun* (مسكن) dan *Baitun* (بيت)
6	Hubungan Darah	*Geneology*	*Nasabun* (نسب)
7	Hubungan Moralitas antar Kelas Kerabat	*Kinship Behavior*	*Iḥsān* (إحسان), *Ma'rūf* (معروف), dan *Ṣāliḥ* (صالح),

Berdasarkan penjelasan model-model integrasi-interkoneksi dalam disertasi Fajar di atas, dapat penulis tabulasikan sebagai berikut:

Models		
Models 1		
1	**Informatif**	**Informasi sistem kekerabatan dari ilmu antropologi dan al-Qur'an**

[198] *Ibid.*

2	Konfirmatif	Penggunaan metode oposisi biner dalam menentukan istilah-istilah kearabat dalam al-Qur'an: *abb-umm, walad-wālidah,* dll
3	Korektif	Korektif terhadap sistem kekerabatan bilateral Hazairin

Models 2			
No	*Religion and Social Sciences*	*Religion and Natural Sciences*	*Result*
1	Similarisasi		Similarisasi istilah-istilah kerabat antara ilmu antropologi dan al-Qur'an
2		Paralelisasi	
3	Komparasi		---
4		Komplementasi	
5	Induktivikasi		---
6		Verifikasi	

4. Kacamata Delapan Point

Salah satu langkah penting yang saling terkait dalam penelitian integrasi-interkoneksi adalah: **cara kerja dalam praktik membaca buku, meneliti, dan menulis artikel atau karya tulis yang lain, harus dipandu dengan delapan (8) point yang saling terhubung dan terkait.** Untuk selanjutnya akan dijelaskan satu persatu atas delapan (8) point disertasi Fajar tersebut, yaitu:

Pertama, Summary:

Dengan mengutip perbendaharaan dalam ilmu antropologi, Fajar mendefinisikan kekerabatan atau *kinship* sebagai *unit sosial yang orang-orangnya masih mempunyai hubungan keturunan (descent)*. Sementara keluarga *[family* dan *al-usrah* (الأسرة)*]* adalah *sebab terbentuknya kekerabatan*. Dengan kata lain, apabila keturunan-keturunan yang mempunyai hubungan darah

ini (bapak, ibu, anak, dan saudara) dikelompokkan, maka dalam konteks antropologisnya akan terbentuk suatu unit sosial yang dinamakan *kekerabatan*.[199] Dengan demikian, tidak mungkin mengkaji suatu sistem kekerabatan, tanpa membahas tentang konsep keluarganya /*al-usrah* (الأسرة) itu sendiri.

Hubungan antar manusia dalam konteks antropologisnya berakar atau berasal dari hubungan genetisnya (*genealogy*). Hubungan genetis dalam bahasa al-Qur'an terkenal dengan istilah *nasab* (نسب).[200] *Nasab* (نسب), dipandang sebagai ikatan yang paling kuat untuk membangun keluarga/*al-usrah* (الأسرة). Dalam al-Qur'an, yang dinamakan dengan *nasab* (نسب) adalah hubungan antara anak dengan orang tuanya (*descent-kin*).[201] Fajar kemudian membuat similarisasi antara terma *descent* dalam antropologi dan *nasab* dalam al-Qur'an. Dengan metode tematik-holistik, Fajar menyebutkan bawah bentuk plural terma *nasab* (نسب) adalah *ansāb* (أنساب), di mana ia disebut sebanyak tiga kali (3) dalam al-Qur'an, yang masing-masing teks ayatnya adalah sebagai berikut:

---

[199] *Ibid.,* hlm. 8.

[200] Misalnya ar-Rāgib al-Aṣfahānī, telah menjelaskan bahwa *nasab* adalah: *"Isytirāk min jihhati aḥad al-abawaini"*. Beliau membagi *nasab* menjadi dua, yaitu: *nasab panjang* seperti persamaan dari arah ayah ke atas atau anak ke bawah, dan *nasab luas* seperti hubungan antara anak-anak saudara dan paman. Ar-Rāgib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān* (Kairo: Muṣtafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1961), hlm. 490. Sedangkan dalam bahasa Indonesia, *nasab* sering diartikan dengan pertalian kekeluargaan berdasarkan hubungan darah (*descent*) melalui akad perkawinan yang sah (*marriage alliance*). *Ensiklopedi Islam*, vol. 4 (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), hlm. 13.

[201] Waryono Abdul Ghafur, "Jejak Genealogis Kekerabatan Manusia: Telaah atas Penisbahan Anak kepada Orang Tuanya" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 5, no. 2, Juli-Desember 2004, hlm. 103.

وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَه نَسَبًا وَّصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيْرًا

Dia (pula) yang menciptakan manusia dari air, lalu Dia jadikan manusia/*basyar* (بشر) itu (punya) keturunan/*nasab* (نسب) dan *muṣāharah* (صهرا) dan adalah Tuhanmu Maha Kuasa.[202]

وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ

Mereka adakan (hubungan) *nasab* (نسب) antara Allah dan antara jin. Sesungguhnya jin mengetahui bahwa mereka akan benar-benar diseret (ke neraka).[203]

فَاِذَا نُفِخَ فِى الصُّوْرِ فَلَآ اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَىِٕذٍ وَّلَا يَتَسَاءَلُوْنَ

Apabila sangkakala ditiup maka tidaklah ada lagi tali pertalian *nasab* (نسب) di antara mereka pada hari itu, dan tidak ada pula mereka saling bertanya.[204]

Menurut Fajar, terjemah ayat *pertama* di atas menjelaskan tentang proses penciptaan dan regenerasi manusia yang pada periode berikutnya akan memiliki keturunan. Pada ayat tersebut, manusia ditunjuk dengan menggunakan kata *basyar* (بشر). Kata *basyar* (بشر) menunjuk manusia (sebagai makhluk genetis-biologis) secara umum, tanpa membedakan laki-laki maupun perempuan.[205] Di sini, *nasab* (نسب) tidak merujuk kepada pihak tertentu, laki-

[202] Q.S. al-Furqān (25): 54.

[203] Q.S. aṣ-Ṣāffāt (37): 158.

[204] Q.S. al-Mu'minūn (23): 101.

[205] Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI, 1992), hlm. 20. Terma *basyar* menunjuk pada arti biologis, yang perlu makan, minum, seks dan memiliki aktivitas seperti berdagang dan pergi ke pasar. Jalaluddin Rakhmat, "Konsep-Konsep Antropologis" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 76.

laki ataupun perempuan. Pada ayat *kedua* dan seterusnya, dijelaskan tentang ungkapan anak laki-laki dengan kata *banīn* (بنين/S)–*sons*, dan anak perempuan dengan kata *banāt* (بنات/D)–*daughter*. Jika pada ayat *pertama*, memakai kata *basyar* (بشر) dalam pengertian umum, maka pada ayat *kedua* ini, generasi manusia itu telah lahir, yaitu anak-anak manusia yang terdiri dari laki-laki dan perempuan. Di sini sudah ada perbedaan berdasarkan jender. Sedangkan pada ayat *ketiga*, menjelaskan bahwa jejak hubungan *nasab* (نسب) itu akan berakhir dengan matinya manusia. Dengan kata lain, kronologisasi terma *nasab* (نسب) dalam al-Qur'an tersebut menunjukkan adanya proses pergeseran dari konsep *biologis,* menuju ke *sosiologis,* dan akhirnya ke ranah *spiritualis*.

Selain menjelaskan konsep (bahasa) *nasab* (نسب) dalam al-Qur'an, Fajar juga menjelaskan jejak kekerabatan (manusia) dalam bentuk-bentuk kekerabatan pada setiap masyarakat di mana saja berada, tidak terkecuali budaya (masyarakat) Arab, di mana al-Qur'an diturunkan. Misalnya menurut Hisyām, kata Fajar, sebagaimana yang dikutip oleh Nasaruddin Umar,[206] bentuk kekerabatan keluarga masyarakat Arab pra-Islam dapat dibedakan atas lima bentuk, yaitu: *qabīlah* (قبيلة)–kabilah, *'asyīrah* (عشيرة)–sub kabilah, *ḥamūlah* (حمولة)–suku, *'ā'ilah* (عائلة)–keluarga besar/*extended family*, dan *usrah* (أسرة)–keluarga kecil/*nuclear family*.[207] Sementara

[206] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 124-125.

[207] Kelima bentuk keluarga ini ditemukan di daerah tertentu di kawasan jazirah Arab. Namun kelima bentuk tersebut tidak dianut secara identik karena sesuai dengan watak bangsa Arab yang nomaden (berpindah-pindah). Orang-orang yang berpindah-pindah ini hidup dalam ikatan kelompok kekerabatan. Keluarga-keluarga ini selanjutnya berkelompok menjadi sebuah *klan* yang terdiri dari ratusan tenda. Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj.

itu, Khalīl 'Abdul Karīm[208], yang juga dikutip oleh Fajar, membagi sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam secara garis besar menjadi tiga bentuk, yaitu: kekerabatan karena kesukuan/*al-qabīlah* (القبيلة), kekerabatan karena adanya perjanjian/*al-ḥilf* (الحلف), dan kekerabatan karena persahabatan/*al-walā'* (الولاء).

Kedua, Sense of Academic Crisis:

Kegelisahan Fajar, dalam disertasinya tersebut di atas, diawalinya dengan menjelaskan tentang realitas di lapangan dunia akademik yang telah dan sedang menunjukkan bahwa paradigma[209] ilmu-ilmu agama (*religious knowledge*) telah beranjak dari yang bercorak *spesifik-parsialistik* menuju ke arah *integralistik-interdisipliner*.[210] Memasuki abad ke-21 ini, kata Fajar, dengan mengutip Amin, **studi Islam (*humanities*) menyongsong perjalanan barunya, ketika mulai bersentuhan dengan berbagai perspektif dan metodologi keilmuan *sciences (natural sciences***

Ghufran A. Mas'adi (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 18-19.

208 Lihat, Khalīl 'Abdul Karīm, *Hegemoni Qurasiy: Agama, Budaya dan Kekuasaan*, terj. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 54.

209 Dalam *Kamus Ilmiah Populer* disebutkan bahwa istilah *paradigma* dipakai untuk menunjukkan gugusan sistem pemikiran atau bentuk kasus dan pola pemecahannya. Paradigma adalah *mode of thought* atau *mode of inquiry* tertentu, yang pada gilirannya akan melahirkan *mode of knowing* tertentu pula. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 327.

210 Dalam sejarah pengembangan keilmuan Islam, pola integralistik-ensiklopedik dipelopori oleh Ibn Sinā, Ibn Rusyd, dan Ibn Khaldūn, sedangkan pola spesifik-parsialistik dikembangkan oleh ahli hadis dan ahli fiqih. Amin Abdullah, "Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik" dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 5.

dan *social sciences*).[211] Di sinilah era, di mana **studi Islam diharapkan dapat mencapai posisi ilmiah (*scientific*)** sebagaimana yang telah dicapai oleh ilmu pasti dan ilmu alam. Realitas keilmuan pada era ini menampakkan adanya **integrasi dan interkoneksi** antara kajian-kajian keilmuan yang bercorak *religious knowledge* dengan kajian-kajian keilmuan yang bercorak *sciences studies* (*natural sciences* dan *social sciences*).[212]

Ketiga, Importance of Topic:

Menurut Fajar, kajian sistem kekerabatan dalam disertasinya tersebut adalah topik yang sangat penting, sebab kajian ini mencoba mengintegrasikan dan mengkoneksikan antara ilmu agama (ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang istilah sistem kekerabatan) dan ilmu sosial, khususnya antropologi budaya. Dengan menggunakan istilah *sistem kekeluargaan,* bukan *sistem kekerabatan,* Hazairin, misalnya, mengatakan bahwa al-Qur'an menghendaki sistem masyarakat yang bilateral (*Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an*). Pandangan Hazairin ini selanjutnya melahirkan teori utamanya yang dikenal dengan istilah *Sistem Kekeluargaan Bilateral Khas al-Qur'an*.[213] Salah satu arti penting disertasi Fajar ini adalah

---

[211] M. Amin Abdullah, "at-Ta'wīl al-'Ilmī: ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, vol. 39, no. 2, Juli-Desember 2001, hlm. 366.

[212] Pada garis besarnya, ilmu pengetahuan terbagi atas tiga kelompok, yaitu: *Pertama*, ilmu pengetahuan alam (*natural sciences*), meliputi: biologi, fisika, ilmu pasti, dan lain-lain. *Kedua*, ilmu pengetahuan kemasyarakatan (*social sciences*), meliputi: ilmu antropologi budaya, ilmu sosial, dan lain-lain. *Ketiga*, humaniora (*humanities studies*), meliputi agama (Islam), filsafat bahasa, dan lain-lain. C. Verhaak, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah Kritis atas Cara Kerja Ilmu-ilmu* (Jakarta: Gramedia, 1989), hlm. 43.

[213] Riyanto, *Sistem Kekerabatan*, hlm. 3. Menurut Hazairin, sistem

untuk mengembangkan–dan mengoreksi (korektif)–teori sistem kekerabatan bilateral Hazairin tersebut.

Secara umum ada tiga bentuk utama sistem kekerabatan yang terdapat di setiap kelompok budaya (masyarakat), yaitu: sistem kekerabatan matrilineal, patrilineal, dan bilateral. Sementara itu di masyarakat Arab, di mana al-Qur'an diturunkan, secara umum mempunyai sistem kekerabatan yang berbentuk patrilineal. Al-Qur'an yang diyakini memiliki sifat universal dan transendennya, *sempat* berinteraksi dengan budaya dan masyarakat Arab yang profan. Dialektika bahasa al-Qur'an dengan budaya Arab yang menganut sistem kekerabatan patrilineal *(al-mujtama' al-abawī)*,[214] terutama terkait dengan bentuk sistem kekerabatan yang dikehendaki al-Qur'an, sebenarnya juga mengambil bentuk dialektika integratif yang sama,

---

kewarisan tidak bisa dilepaskan dari bentuk kekeluargaan, dan bentuk kekeluargaan berpangkal pada sistem atau prinsip keturunan (*descent*), yang pada gilirannya dipengaruhi pula oleh bentuk perkawinan (*marriage alliance*). Pada pokoknya, ada tiga macam sistem keturunan: patrilineal, matrilineal, dan bilateral atau parental. Menurut Hazairin, prinsip patrilineal atau matrilineal akan melahirkan kesatuan kekeluargaan yang dalam ilmu pengetahuan disebut dengan *clan* (klan). Menurut Hazairin, dalam ketentuan tentang pelarangam perkawinan dalam al-Qur'an, jika diperhatikan, maka akan ditemukan adanya izin untuk saling kawin antara orang-orang yang bersaudara sepupu (*cross cousin*). Kenyataan ini merupakan petunjuk al-Qur'an, bahwa sistem kekeluargaan yang dikehendaki al-Qur'an adalah bilateral, sebab memperbolehkan *endogami*, bukan patrilineal, seperti pada masyarakat Arab dengan sistem *eksogami*. Selanjutnya ayat-ayat kewarisan, yang menjadikan anak laki-laki dan perempuan di satu pihak, ayah dan ibu, dan lebih dari itu, menjadikan semua saudara sebagai ahli waris, maka ini adalah petunjuk al-Qur'an tentang arah kekeluargaan bilateral khas al-Qur'an. *Ibid.*

[214] Karīm Zakī Ḥisām ad-Dīn, *al-Qarābah: Dirāsah Antro-Lugawiyyah li Alfāẓ wa 'Alāqāt al-Qarābah fī aṡ-Ṡaqafah al-'Arabiyyah* (Kairo: Maktabah al-Miṣriyyah, 1990), hlm. 24.

antara ilmu bahasa (al-Qur'an) dengan ilmu (antropologi) budaya, yang mengkaji sistem kekerabatan dalam suatu masyarakat (Arab pra-Islam). Semenjak dahulu, kajian tentang sistem-sistem kekerabatan **menarik** perhatian para ahli ilmu sosial (antropolog) maupun kalangan-kalangan lainnya, termasuk para agamawan (mufasir bahasa al-Qur'an). Hal ini terutama disebabkan **karena manusia ingin mengetahui sejarah perkembangan kehidupan keluarga/*al-usrah* (الأُسرة) dalam masyarakat, sebagai suatu sistem yang menyeluruh.**[215]

Keempat, Prior Research on Topic:

Fajar menyebutkan dua model kajian pustaka tentang sistem kekerabatan dalam disertasinya tersebut, yaitu: model kajian lapangan (*field work*)—induktif—dan literatur (*text work*)–deduktif–.[216] Berikut ini adalah studi-studi pustaka yang disampaikan oleh Fajar, yaitu: William Davenport, *Nonunilineal Descent and Descent Groups*,[217] sebuah karangan penting mengenai sistem-sistem kekerabatan yang bukan *unilineal,* yang juga bukan bilateral, mulai dianalisis secara mendalam. John D. Freeman, *On the Concept of Kinred*,[218] sebuah uraian yang amat terang dan sistematis tentang bentuk kelompok kekerabatan yang disebut *kinred* pada umumnya, dan tentang bentuk serta fungsi dari *kinred* dalam masyarakat suku bangsa Iban di Serawak pada khususnya.

---

[215] Evra Wilya, "Pengaruh Sistem Kekerabatan Arab dalam Memahami Ayat Kalālah" dalam *Jauhar: Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual*, vol. 4, no. 2, Juli-Desember 2001, hlm. 301.

[216] Riyanto, *Sistem Kekerabatan*, hlm. 22-27.

[217] William Davenport, *Nonunilineal Descent and Descent Groups* (ttp.: tnp., 1959), hlm. 557-572.

[218] John D. Freeman, *On the Concept of Kinred* (ttp.: Journal of the Royal Anthropologist Institute, 1961), hlm. 192-220.

Alfred L. Kroeber, *Classificatory Systems of Relationship*,[219] sebuah karangan klasik pertama yang mengupas prinsip-prinsip yang ada di belakang sistem-sistem istilah kekerabatan di seluruh dunia. R.H. Lowie, *Primitive Society*,[220] sebuah buku yang menyimpulkan segala hasil dan konsep-konsep dalam lapangan penelitian terhadap sistem kekerabatan dan organisasi sosial dalam masyarakat manusia sampai kira-kira tahun 1920. L.H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family*,[221] suatu buku klasik dalam penelitian sistem-sistem kekerabatan yang mengandung analisis berdasarkan atas sistem-sistem istilah kekerabatan, tentang sistem kekerabatan dari 139 suku bangsa yang tersebar di berbagai tempat di dunia (suku bangsa Indian).

Tiga karya George P. Murdock, yaitu: 1) *Double Descent*,[222] suatu karangan kecil yang untuk pertama kali mengandung analisa yang luas tentang dasar dari sistem keturunan aneh yang dalam ilmu antropologi disebut sistem *double descent* itu; 2) *Social Structure*,[223] buku ini merupakan suatu hasil penelitian komparatif terhadap beberapa unsur dalam rangka sistem kekerabatan seperti bentuk-bentuk kelompok kekerabatan dan sistem istilah kekerabatan; 3) *Cognatic Forms of Social Organization: Social Structure in*

---

[219] Alfred L. Kroeber, *Classificatory Systems of Relationship* (ttp.: Journal the Royal Anthropologist Institute, 1959), hlm. 77-84.

[220] R.H. Lowie, *Primitive Society* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1949).

[221] L.H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family* (ttp.: Smithsonian Contribution to Knowledge, 1870).

[222] George P. Murdock, *Double Descent* (ttp.: American Antropologist, 1940), hlm. 555-561.

[223] George P. Murdock, *Social Structure* (New York: The Mac Millan Company, 1949).

Southeast Asia,[224] suatu karangan yang dimaksud sebagai bab pengantar terhadap suatu bunga rampai tentang sembilan suku di Asia Tenggara yang dengan suatu sistem kekerabatan yang tidak berdasarkan prinsip-prinsip unilineal. W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*,[225] sebuah buku yang menjelaskan tentang sistem kekerabatan dan sistem perkawinan dalam masyarakat Arab pra-Islam, dengan pendekatan antropologi budaya *an-sich*.

The Javanese Family karya Hildred Geertz,[226] buku ini merupakan suatu kajian antropologi mengenai *das sein* dari kehidupan kekerabatan orang Jawa saja, di suatu kota kecil di Jawa Timur itu, dikarang oleh antropolog wanita Amerika Serikat Hildred Geertz, istri antropolog terkenal, Clifford Geertz. Ia melakukan penelitian lapangan (*field work*) selama 15 bulan antara tahun 1953 dan 1954 bersama suaminya. Buku tersebut mengkaji tentang sistem-sistem kekerabatan khusus dari sudut hukum adat (Jawa Timur, Mojokuto) perkawinan dan hukum adat waris secara formal normatif saja, tetapi kurang menganalisa masalah hubungan atau relasi serta interaksi antara kaum kerabat dalam kenyataan hidup sehari-hari. *The Javanese Family* merupakan karya deskriptif yang cukup jelas dan baik mengenai fungsi sistem kekerabatan Jawa dalam kehidupan sehari-hari. Kajian dalam buku tersebut berbeda dengan penulis, dari sisi objek dan sifat kajiannya.

---

[224] George P. Murdock, *Cognatic Forms of Social Organization: Social Structure in South East Asia* (Chicago: Wenner Grenn Foundation for Antropologist Research, 1960).

[225] W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Amsterdam: Antropological Publications, 1965).

[226] Hildred Geertz, *The Javanese Family* (New York: The Free Press of Glencoe, 1980).

Kinship in Bali karya Hildred Geertz dan Clifford Geertz,[227] sebuah penelitian lapangan (*field work*) tentang sistem kekerabatan di Bali ini, dilakukan oleh dua orang antropolog, yaitu: Hildred dan Clifford Geertz. Kajian ini dilakukan di dua tempat, yaitu Tabanan, di antara bulan Agustus hingga Desember 1957, dan Klungkung, di antara bulan April hingga Juli 1958. Buku tersebut hanya mengkaji tentang istilah-istilah kekerabatan di kedua tempat tersebut. Istilah-istilah kekerabatan ternyata berbeda antara satu tempat dengan lainnya, karena perbedaan wilayah. Selain menggunakan *metode istilah*, penulis juga menerapkan *metode hubungan* antar kerabat dalam disertasi ini, yang membedakan dengan karya Hildred tersebut.

Al-Qarābah: Dirāsah Antro-Lugawiyyah li Alfāẓ wa 'Alāqāt al-Qarābah fī aṡ-Ṡaqafah al-'Arabiyyah karya Karīm Zakī Ḥisām ad-Dīn.[228] Kitab tersebut adalah salah satu karya–untuk tidak mengatakan satu-satunya–tentang kekerabatan/*al-qarābah* (القرابة) dalam bahasa Arab, yang menggunakan pendekatan antropologi-linguistik *an-sich*. Secara lebih spesifik, kitab tersebut hanya mengkaji istilah-istilah dalam sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam saja. Penulisnya sendiri adalah seorang pakar sastra Arab. Istilah-istilah kekerabatan dibahasnya dengan detail, tetapi hanya dalam konteks budaya Arab, jarang–untuk mengatakan tidak–dikorelasikan dengan ayat-ayat al-Qur'an. Sementara dalam disertasi ini, penulis tidak hanya mengkaji istilah-istilah sistem kekerabatan dalam masyarakat Arab pra-Islam saja, tetapi juga istilah-istilah

---

227 Hildred Geertz dan Clifford Geertz, *Kinship in Bali* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975).

228 Karīm Zakī Ḥisām ad-Dīn, *al-Qarābah: Dirāsah Antro-Lugawiyyah li Alfāẓ wa 'Alāqāt al-Qarābah fī aṡ-Ṡaqafah al-'Arabiyyah* (Kairo: Maktabah al-Miṣriyyah, 1990), hlm. 24.

sistem kekerabatan dalam al-Qur'an.

Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*,[229] adalah buku klasik di bidang *antropologi sosial* (bukan antropologi budaya), yang menjelaskan tentang metode dan teknik dalam menganalisis sistem-sistem hubungan dan istilah dalam kekerabatan. Buku tersebut hanya bersifat informatif, bukan kajian ilmiah tentang sistem kekerabatan. Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral: menurut al-Qur'an dan al-Hadis*,[230] sebuah karya modern yang menjelaskan tentang sistem kekerabatan dalam al-Qur'an, khususnya mengenai sistem kewarisannya. Pendekatan kajian sistem kewarisan dalam buku tersebut menggunakan antropologi sosial. Hazairin berkesimpulan bahwa bentuk sistem kewarisan dalam al-Qur'an adalah *bilateral sui generis (bilateral khas al-Qur'an)*. Buku ini hanya membahas satu aspek saja dalam sistem kekerabatan, yaitu sistem kewarisan. Damrah Khair, *Hukum Kewarisan Individual Bilateral menurut Hazairin: dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan Nasional*,[231] adalah telaah kritis terhadap karya Hazairin.

Sjafri Sairin, *Javanese Trah: Kin-Based Social Organization*.[232] Berawal dari kehadiran Sairin dalam sebuah pertemuan *trah* Cokrodiryan, yaitu *trah* istrinya sendiri, maka ia kemudian tertarik untuk meneliti tentang sistem

---

[229] Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* (Jakarta: Dian Rakyat, 1977).

[230] Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral: Menurut al-Qur'an dan al-Hadis* (Jakarta Tintamas, 1982).

[231] Damrah Khair, "Hukum Kewarisan Individual Bilateral Menurut Hazairin: dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan Nasional", *Disertasi* (Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah, 1997).

[232] Sjafri Sairin, *Javanese Trah: Kin-Based Social Organization* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1992).

kekerabatan masyarakat Jawa, khususnya terkait dengan masalah *trah,* yang ia serupakan dengan istilah *banī* dalam bahasa Arab. Menurutnya, sistem kekerabatan (Jawa) hanya ditentukan oleh dua jalur, yaitu sistem keturunannya (*descent/nasab*) dan sistem perkawinannya (*marriage alliance/sabab*). Buku ini hanya menjelaskan tentang sistem kekerabatan Jawa, terutama masalah *trah,* tidak dikaitkan dengan sisi atau aspek-aspek agama (baca: al-Qur'an).

Nasaruddin Umar, *Argumentasi Gender Perspektif al-Qur'an*.[233] Judul buku tersebut memang tidak menggunakan istilah *kekerabatan*, namun jika ditelusuri isi dan kajian yang ada di dalamnya, buku tersebut hanya membahas tentang beberapa saja dalam sistem istilah-istilah kekerabatan. Ada beberapa kata kunci tentang istilah-istilah kekerabatan yang dikaji dalam buku dengan *pendekatan hermeneutik–tematik* tersebut, antara lain adalah: *zauj* (زوج/H), *zaujah* (زوجة/W), *abb* (أب/F), *umm* (أم/M), dan lain sebagainya.

Berdasarkan sejumlah paparan karya ilmiah tentang sistem kekerabatan tersebut di atas (baik secara deduktif maupun induktif), menurut Fajar, kebaruan disertasinya tersebut di atas terletak pada perspektif integratif-interdisipliner (antropolinguistik) yang digunakannya, yaitu menganalisis sistem istilah-istilah dan hubungan kekerabatan dalam al-Qur'an, dengan memadukan tiga (trialektis) bidang disiplin ilmu sekaligus, yaitu: **al-Qur'an *(religion),* strukturalisme linguistik *(philosophy), dan* antropologi *(science).***

Kelima, Approach and Research Methodology:

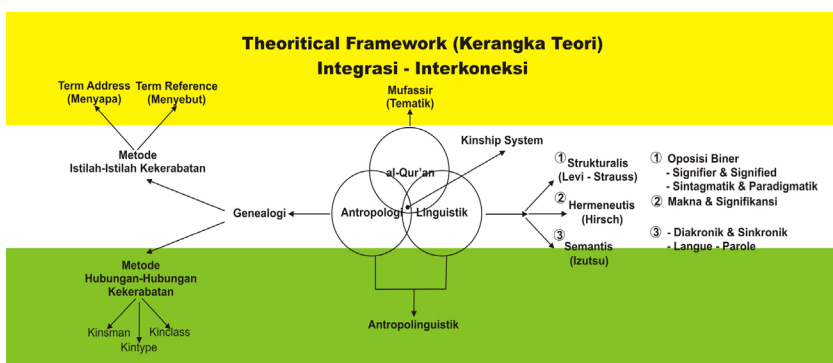
Disertasi Fajar tersebut ditulis dengan paradigma linguistik (strukturalisme) integralistik, dalam medan kajian

---

[233] Nasaruddin Umar, *Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2002).

teks (al-Qur'an), **dengan prinsip integrasi-interkoneksi.**[234] Paradigma linguistik-integralistik meniscayakan adanya integrasi antara struktur-struktur elementer (bahasa al-Qur'an, antropologi budaya, dan linguistik struktural) dalam totalitas sebuah sistem. Disertasi ini sendiri mengkaji tentang sistem kekerabatan sebagai *case study*, antara kajian agama (bahasa al-Qur'an) di satu sisi, dengan *social sciences* (antropologi "budaya" dan "strukturalisme" linguistik) di sisi lain. Tradisi intelektualitas dalam era modern dan pasca modern seperti ini, meniscayakan adanya penguasaan terhadap berbagai pendekatan integralistik, misalnya antara ilmu-ilmu *humanities* (ilmu agama, tafsir misalnya), ilmu-ilmu sosial (antropologi, strukturalisme linguistik, hermeneutik, dan semantik), dan ilmu-ilmu alam, untuk menangani dan menganalisa isu-isu yang menyentuh masalah-masalah kemanusiaan, keagamaan (hukum-hukum keluarga), dan keilmuan, seperti *gender issues*, khususnya misalnya tentang masalah penisbatan nama anak yang hanya kepada

[234] Riyanto, *Sistem Kekerabatan*, hlm. 27-35. Watak teori antropologi strukturalisme Lévi-Strauss yang mengkaji "teks", berbeda dengan kajian antropologi lainnya, di mana penelitiannya harus dilakukan di lapangan, seperti aliran antropologi fungsionalisme struktural Malinowski. Dengan kata lain, kajian tentang sistem kekerabatan dengan pendekatan antropologi strukturalisme tidak selalu dalam bentuk penelitian lapangan, tetapi bisa dilakukan di dalam perpustakaan. Prinsip-prinsip yang merupakan manifesto strukturalisme yang berasal dari paradigma linguistik (strukturalisme linguistik) dalam medan kajian teks adalah: prinsip imanensi, prinsip distingsi, prinsip kesesuaian, prinsip integrasi, prinsip perubahan diakronis, dan prinsip fungsional. Winfried Noth, *Handbook of Semiotics* (Indiana Polis: Indiana University Press, 1990), hlm. 295. Pada gilirannya, ilmu *integralistik* (satunya agama dan wahyu) akan berkembang menjadi *integralisme* (satunya agama dan manusia). Kata *integralistik* dan *integralisme* diambil dari perbendaharaan Armahedi Mahzar dengan arti yang berbeda. Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 1983), hlm. 80.

bapak saja, serta seperti masalah tentang integralisasi ilmu, antara ilmu agama dan ilmu umum. Pada dataran inilah terletak relevansi antara latar historis *episteme* abad ke-21 dengan karakter ajaran bahasa al-Qur'an yang relevan di setiap ruang dan waktu, *ṣāliḥ likulli zamān wa makān*.[235] Fajar sendiri kemudian membuat gambar kerangka teori "integrasi-interkoneksi" disertasinya sebagai berikut:

Sebagai objek studi, kata Fajar, **bahasa (al-Qur'an) bersifat interdisipliner.** Artinya, bahasa (al-Qur'an) dapat dianalisis dan dipahami dari berbagai disiplin ilmu.[236] Studi bahasa (al-Qur'an) dengan melihat kaitannya dengan kebudayaan (Arab) manusia dikenal sebagai *antropolinguistik*. Hubungan bahasa dengan kebudayaan saling mempengaruhi, saling mengisi, dan berjalan berdampingan. Hubungan bahasa dengan kebudayaan didasari oleh kenyataan bahwa *bahasa (al-Qur'an) harus*

---

235 Diskursus di seputar penafsiran al-Qur'an merupakan diskursus yang tidak pernah mengenal kata usai. Hal ini dikarenakan: *pertama*, keyakinan bahwa al-Qur'an adalah *ṣāliḥ likulli zamān wa makān* (relevan bagi setiap ruang dan waktu), *kedua*, berkembangnya penafsiran al-Qur'an yang inovatif. Amin Abdullah, "Kata Pengantar" dalam Sahiron Syamsuddin dkk (ed.), *Hermeneutika al-Qur'an: Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xx.

236 Abdul Chaer, *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal* (Jakarta: Rineka Cipta, 1995), hlm. 54.

dipelajari dalam konteks kebudayaan (Arab) dan kebudayaan (Arab) dapat dipelajari melalui bahasa (al-Qur'an).[237] Kajian atau pembicaraan hubungan keduanya pada umumnya dapat dilihat dari ilmu yang mempelajarinya, yakni antropologi (budaya) sebagai ilmu yang mengkaji kebudayaan, dan linguistik sebagai ilmu yang mengkaji bahasa.[238] Linguistik (ilmu bahasa) dan antropologi (budaya) bekerja sama dalam mempelajari hubungan bahasa dengan aspek-aspek budaya.

Kata Fajar, melalui kerjasama **integralistik-interkonektif** antara ilmu antropologi (budaya) dan linguistik (ilmu bahasa), para ahli bahasa akan dapat melakukan eksperimen sebagaimana halnya para pakar ilmu alam.[239] Oleh karena itulah, misalnya di mata Lévi-Strauss, sebagaimana yang dikutip oleh Fajar, linguistik telah membukakan pintu masuk ke "surga" bagi disiplin ilmu sosial-budaya.[240] Teori (strukturalisme) linguistik Lévi-Strauss[241] yang dimaksud tersebut di atas, berasal dari teori *strukturalisme linguistik* Ferdinand de Saussure.[242] Kontribusi Saussure terhadap teori linguistik (struktural) Lévi-Strauss dapat dilihat berdasarkan beberapa dikotomi teoritik

---

237 Kaelan, "Kajian Makna al-Qur'an" dalam Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika al-Qur'an*, hlm. 65.

238 Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Lévi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra* (Yogyakarta: Kepel Press, 2006), hlm. 28.

239 Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, hlm. 70.

240 *Ibid*.

241 Tentang seluk beluk Lévi-Strauss, silahkan lihat misalnya, J. Van Baal, *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya: hingga Dekade 1970*, terj. J. Piry (Jakarta: Gramedia, 1988), hlm. 117-144.

242 Harimurti Kridalaksana, "Mongin-Ferdinand de Saussure (1857-1913) Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme" dalam Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu. S. Hidayat (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), hlm. 2.

dari karyanya yang selanjutnya menjadi sangat penting, di antaranya: antara *sinkronik* dan *diakronik*, *langue* dan *parole*. (Strukturalisme)[243] linguistik seringkali dilihat sebagai pendekatan yang terpisah dengan hermeneutika.[244] Fajar secara eksplisit menggunakan metode **hermeneutika**–ada tiga metode khas dalam integrasi-interkoneksi, yaitu: **sirkularisasi, abduktifikasi,** dan **hermeneutisasi**–dalam disertasinya tersebut. Menurut Fajar, hermeneutika adalah dialektika dan gerak kembali dan seterusnya dari teks menuju *interpreter* dalam membangun makna terkini dari suatu teks. Strukturalisme seringkali dilihat secara positivistik. Keterkaitan aspek antara teori-teori dalam strukturalisme dengan studi hermeneutika adalah *analisis semantik*.[245] Strukturalisme[246]–pendekatan integrasi-interkoneksi sendiri menggunakan metode **sirkularisasi**–pada masa awalnya, juga berakar pada pandangan filsafat yang dikembangkan oleh Immanuel Kant (*antropic-principle*).[247]

---

[243] Kata *strukturalisme* sering diartikan sebagai salah satu gerakan pemikiran atau metodologi sains yang memberikan implikasi ideologi. Makna ideologi di sini ialah suatu pandangan dunia yang menilai segala sesuatu atas dasar beberapa prinsip yang diterima begitu saja. Robert Scholes, *Structuralism in Literature: An Introduction* (London: Yale University Press, 1974), hlm. 2.

[244] Latif, *Kontribusi Teoritik Strukturalisme Linguistik*, hlm. 53.

[245] *Ibid*.

[246] Dalam sejarah kelahirannya, strukturalisme lazim dihubungkan dengan gerakan filsafat Perancis dalam tahun enam puluhan, yaitu suatu gerakan filsafat yang sangat menggoncangkan fenomenologi eksistensialisme. Pada awalnya, strukturalisme hanya dikenal sebagai metode linguistik. Dalam perkembangan selanjutnya, strukturalisme merambah ke berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Oleh Lévi-Strauss, strukturalisme ini dikembangkan ke ilmu antropologi budaya. Hidayat, *Filsafat Bahasa*, hlm. 103.

[247] Dalam *magnum opusnya*, *Critique of Pure Reason*, bahwa akal manusia tidak mungkin memahami obyek di luar *(some-thing-in-itself)* secara persis. Akallah yang melihat obyek berdasarkan skema

Strukturalisme linguistik Saussure kemudian dikembangkan oleh Lévi-Strauss (oposisi biner, masak > < matang – oposisi ekslusif)[248] ke masalah antropologi (sistem kekerabatan). Pembaruan utama yang dilakukan oleh Strauss adalah mengkonseptualisasi ulang sistem-sistem kekerabatan. Fajar kemudian melukiskan dua hal pemikiran Lévi-Strauss, tentang kemiripan–**model similarisasi**–antara *sistem ilmu bahasa (linguistik)* dan *sistem kekerabatan (antropologi)*, yaitu:[249] *Pertama*, istilah-istilah dalam kekerabatan atau

(*software*), yang bekerja membuat kategori-kategori, maka dunia ini akan hadir pada kita tanpa nama, tanpa struktur dan tanpa identitas. Berdasarkan pengamatan terhadap fenomena ini barangkali lalu muncul konsep *antropic-principle*, yaitu pandangan *antropologis-kosmologis*, bahwa manusia merupakan penghuni sentral dalam alam semesta. Meskipun Kant mengkritik logika empirisme, namun Kant sendiri sesungguhnya sangat mengagumi kehebatan penalaran matematis. Makanya dalam seluruh bangunan filsafatnya, Kant sangat dipengaruhi oleh formula bahasa matematika. Contoh yang paling mencolok adalah filsafat etikanya yang terkenal dengan konsep *categorical imperative*. Di sini Kant berteori, bahwa *untuk mengetahui perbuatan baik dan buruk sesungguhnya manusia tidak harus merujuk pada Kitab Suci, tetapi cukup dengan menggunakan akal kritis dan akal praktis*. Menurutnya, teori baik buruk itu bersifat rasional dan universal, sehingga dengan demikian yang bisa mempertemukan dan mengikat persahabatan antar manusia adalah rasionalitas dan *universalitas etis* (bandingkan dengan konsep *etika global* Hans Kung, dan konsep *resiprositas* 'Abdullāh Aḥmed an-Na'īm), bukannya doktrin keagamaan yang didesakkan dari luar. Karya tentang Kant lihat misalnya, Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant* (Turki: Turkiye Diyanet Vakbi, 1992); Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 99-100.

[248] Tentang Lévi-Strauss, silahkan lihat, Heddy Sri Ahimsa Putra, "Claude Lévi-Strauss: Butir-butir Pemikiran Antropologi" dalam Octavio Paz, *Lévi Strauss: Empu Antropologi Struktural*, terj. Landung Simatupang (Yogyakarta: LKiS, 1997).

[249] Menurut Lévi-Strauss, sistem kekerabatan dianggap mempunyai kesamaan dengan sistem bahasa. Aturan-aturan dalam sistem kekerabatan terdiri dari relasi-relasi dan oposisi-oposisi, seperti

istilah dalam suatu bahasa tidak akan mempunyai arti dalam dirinya sendiri. Keduanya (antar anggota kerabat) hanya akan memperoleh arti bila keduanya menjadi bagian integral dari suatu sistem (kekerabatan) yang lebih luas; *Kedua*, **oposisi biner–model konfirmatif** dalam i-kon–[250] dalam antropologi [misalnya: *suami-zauj* (زوج/H) dan *istri-zaujah* (زوجة/W), *ayah/abb* (أب/F) dan ibu/*umm* (أم/M)] memiliki banyak kesamaan dengan sistem oposisi biner yang digunakan oleh Saussure dalam ilmu bahasa (misalnya *diakronik-sinkronik* dan *parole-langue*). Metode **oposisi biner** mengandaikan adanya oposisi dalam setiap sistem kekerabatan. Di sisi lain, beberapa istilah kekerabatan dalam al-Qur'an tidak selalu mempunyai makna yang sama, seperti perbedaan antara istilah *walad* (ولد/C) dan *ibn* (إبن/S). Metode ini identik dengan konsep *anti sinonimitas*[251]-nya

---

suami-istri, bapak-anak, laki-laki-perempuan, dan seterusnya, *Ibid*.

250 Misalnya menurut Michel Foucault, konsep *oposisi-biner* identik dengan metode taktik pemilahan (*classification practices*). *Oposisi-biner* adalah istilah yang dipakai oleh Foucault untuk menjelaskan taktik pengklasifikasian subyek berdasarkan logika *dualistik* (*dualistic logics*). Logika dualistik merupakan komposisi nalar yang mengklasifikasikan semua domain kehidupan ke dalam dua kutub yang saling berhadap-hadapan (*binary-oposition*), semisal, rasional > < irrasional, normal > < patologi, maju > < terbelakang, dan seterusnya. Taktik pemilahan dengan demikian adalah terminologi yang dipakai Foucault untuk menjelaskan bagaimana produksi identitas melalui proses klasifikasi, sehingga menjadi rujukan kesadaran subyek. Ini terjadi pada semua ruang kesejarahan manusia. Michel Foucault, *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1971), hlm. 387.

251 Salah satu proses dan prosedur atau metodologi yang digunakan Muḥammad Syaḥrūr adalah mengingkari adanya *tarāduf* (sinonimitas). Sebab menurutnya, masing-masing kata mempunyai makna sesuai dengan konteks ketika kata itu disampaikan. Jika seseorang mengakui adanya *tarāduf*, berarti dia mengingkari adanya perkembangan sejarah dalam pengunaan kata-kata yang diungkapkannya. Padahal dalam kenyataannya, penggunaan kata-

Muḥammad Syaḥrūr, yang juga diterapkan dalam disertasi tersebut.

Berangkat dari asumsi konsep tentang **oposisi biner**–model konfirmatif–inilah, kemudian Lévi-Strauss, sebagaimana yang dikutip oleh Fajar, merumuskan metode hubungan keluarga elementer *(nuclear family)*,[252] ketika mengkaji tentang sistem kekerabatan. Menurut metode ini, ada tiga (trialektika) bentuk hubungan (hak dan kewajiban) dalam keluarga yang dapat menentukan suatu bentuk sistem kekerabatan, matrilineal ataukah patrilineal atau tidak kedua-duanya, yaitu: *Pertama*, hubungan keturunan (*descent*) atau *nasl* (نسل) [antara orang tua atau *wālidaini* (والدين/P) dan anak atau *walad* (ولد/C)]; *Kedua*, hubungan perkawinan (*marriage alliance*) atau *zaujiyyah* (زوجية) [antara suami/*zauj* (زوج/H) dan istri/*zaujah* (زوجة/W)]; *Ketiga*, hubungan darah atau *nasab* (نسب) [antar saudara/*akhun* (أخ/B) dan *ukhtun* (أخت/Z)].[253]

Terkait dengan kajian tentang hubungan antara bahasa dan antropologi (dalam hal ini adalah sistem istilah-istilah dalam sistem kekerabatan), Fajar juga mengutip pendapat antropolog kenamaan, yaitu Malinowski,[254] yang

---

kata itu mengalami perkembangan. Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Beirut: Syirkah al-Maṭbu'āt li at-Tauzī' wa an-Nasyr, 2004).

[252] Lihat, Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969), hlm. 19-29.

[253] Lihat juga, Lévi-Strauss, *Structural Anthropology,* hlm. 99-101.

[254] Dikutip oleh Koenjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi II* (Jakarta: UI Press, 1991), hlm. 142-150. Ada dua bidang antropologi, yaitu: *antropologi fisik* dan *antropologi budaya* (linguistik, pre-historis, dan etnologi). Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, cet. ke-8 (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), hlm. 12-13. *Antropologi linguistik* adalah ilmu yang mempelajari bahasa-bahasa. Antropologi linguistik tertarik pada perubahan-perubahan yang terjadi dalam bahasa selama masa yang lalu dan juga tertarik pada variasi bahasa masa

secara umum menjelaskan tentang tiga model atau aspek kajian tentang sistem kekerabatan, yaitu: aspek demografi, etnografi, dan semantik. Pada aspek semantik, kajian tentang sistem kekerabatan diarahkan untuk memecahkan masalah makna dari istilah-istilah kekerabatan dalam dua bahasa yang berbeda (dalam hal ini adalah bahasa Arab pra-Islam dan bahasa al-Qur'an). Misalnya menurut Koentjaraningrat,[255] analisis sistem kekerabatan dengan tekanan pada aspek semantik dari sistem istilah kekerabatan, bisa menyebabkan diperolehnya konsep-konsep yang mantap mengenai berbagai wujud dari berbagai kelompok kekerabatan.

Dalam perkembangan relasi pemikiran antara studi bahasa (al-Qur'an) dan budaya (Arab), penerapan dikotomi teoritik dari strukturalismenya Saussure, yang kemudian dikembangkan oleh Lévi-Strauss dengan teori strukturalisme linguistiknya tidaklah sama.[256]

---

kini. Jadi, ahli antropologi linguistik mempelajari timbulnya bahasa dan bagaimana terjadinya variasi dalam bahasa-bahasa dalam jangka waktu sejarah tertentu. Para ahli bahasa itu juga tertarik pada masalah bagaimana bahasa-bahasa sekarang berbeda-beda, khususnya sehubungan dengan konstruksi bahasa (bahasa struktural-deskriptif) dan cara penggunaannya. Sedangkan ilmu yang mempelajari, yaitu bagaimana bahasa tersebut dipergunakan dalam *logat* sehari-hari, disebut *sosio linguistik/etnolinguistik*. T.O. Ihromi (ed.), *Pokok-pokok Antropologi Budaya*, cet. ke-10 (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), hlm. 9.

255 *Ibid*.

256 Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik* (Yogyakata: Elsaq, 2007), hlm. 69. Sebagai sarjana kunci dalam linguistik modern yang revolusioner, pengertian dasar linguistik Saussure dapat dilihat khususnya pada sederetan dikotomi (pasangan deviasi yang beroposisi) teoritik yang dibangunnya. Konsep-konsep dikotomik tersebut merupakan prinsip-prinsip dasar yang banyak digunakan oleh tokoh-tokoh strukturalisme. Konsep-konsep yang banyak diadopsi oleh para tokoh strukturalis

Misalnya, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, dengan meminjam teori hermeneutika dari Hirsch, mengembangkan konsep dikotomik antara *makna* dan *signifikansi*.[257] Sementara Izutsu[258] menerapkan konsep dikotomik antara *langue* (bahasa Arab)-*parole* (wahyu Tuhan) dan *diakronik-sinkronik*.

Terkait dengan teori hermeneutika Hirsch,[259] yang dikembangkan oleh Abū Zaid, tentang dikotomik *makna* dan *signifikansi*, pada akhirnya akan membentuk empat pola relasi antara bahasa (al-Qur'an) dengan budaya (Arab), yaitu:[260] ***dialogis,*** relasi antara (bahasa) al-Qur'an dengan realitas budaya (Arab pra-Islam); ***tekstualis,*** relasi antara bahasa (al-Qur'an) dengan budaya (Arab era al-Qur'an); ***interpretasi,*** relasi antara bahasa (al-Qur'an) dengan budaya (pasca al-Qur'an); dan ***reformatif-transformatif,*** relasi antara bahasa (al-Qur'an) dengan budaya (Arab dan non-Arab).

---

dari Saussure adalah tiga distingsi, yaitu: *Langage, Langue,* dan *Parole*, *Signifiant* dan *Signifie*, serta *Diakronis* dan *Sinkronis*. Strauss telah mengadopsi prinsip tersebut lewat Roman Jakobson, untuk kemudian dipakai dalam kajian antropologi. John Sturrock (ed.), *Strukturalisme Post Strukturalisme: dari Lévi-Strauss sampai Derrida,* terj. Muhammad Nahar (Surabaya: Jawa Pos Press, 2004), hlm. 298.

257 E.D. Hirsch, Jr, *Validity in Interpretation* (London: Yale University Press, 1967), hlm. 8. Pemahaman Abū Zaid tentang *makna (ma'nā)* dan *signifikansi (magzā)* secara umum diderivasi dari Hirsch. *Makna* adalah makna yang direpresentasikan oleh teks, dan *Signifikansi* adalah apa yang muncul dalam hubungan antara makna dan pembaca. Lihat misalnya, Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 89.

258 Lihat misalnya, Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: Mc Gill University Press, 1966), hlm. 9.

259 Hirsch, *Validity in Interpretation*, hlm. 8.

260 Aksin Wijaya, "Relasi al-Qur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis" dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, vol. 4, no. 2, Juli-Desember 2006, hlm. 236.

Pada praktiknya, kajian hermeneutika ternyata harus dilengkapi oleh kajian semantik,[261] untuk mencari makna objektif,[262] salah satunya adalah dengan metode *diakronik-sinkronik* (kritik luar dan kritik dalam) dalam teori semantik Izutsu. Ia memaknai analisis diakroniknya, sebagai analisis terhadap kosa kata-kosa kata al-Qur'an yang dari aspek kesejarahan turunnya mengalami pertumbuhaan dan perkembangan secara bebas dengan caranya sendiri yang khas. Dalam hal ini, yang dapat dilakukan Izutsu hanya dibatasi pada membandingkan antara sistem kata masa bahasa al-Qur'an dengan sistem kata bahasa Arab pra-Islam, atau antara periode Makkah dengan periode Madinah, ataupun antara ketiganya secara langsung, itu pun sepanjang dapat memberikan kejelasan terhadap pembentukan makna kata dasar.[263]

Sedangkan analisis *sinkronik* adalah analisis terhadap sistem kata statis yang merupakan satu permukaan dari perjalanan sejarah suatu bahasa sebagai konsep yang diorganisasikan dalam sebuah jaringan yang rumit, sehingga diperoleh struktur-struktur makna tertentu, yang pada gilirannya bersama analisis *diakronik* akan membawa pada suatu *weltanschauung* dari obyek kajian, dalam hal ini pandangan dunia dalam al-Qur'an (tentang sistem kekerabatan). Menurut Izutsu, dalam penerapan metode analisis *sinkronik* yang akan sangat banyak berguna, dan

---

[261] Dalam prakteknya, kajian hermeneutika (Hirsch) dilengkapi oleh sejumlah disiplin ilmu yang sesungguhnya bukan subordinasi dari hermeneutika sehingga terlihat lebih *sophisticated*. Di antara disiplin ilmu tersebut adalah *semantik*. Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir" dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, vol. 1, no. 1, Januari-Juli 2006, hlm. 46.

[262] *Ibid*.

[263] Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Qur'an*, hlm. 9.

dibutuhkan dalam penafsiran al-Qur’an ini, setidaknya ada enam (6) pola linguistik yang perlu diperhatikan, yaitu:[264] 1) *definisi kontekstual*; 2) *sinonim-substantif*; 3) *prinsip non-x* (oposisi biner ekslusif); 4) *medan semantik*; 5) *paralelisme-retorik*; dan 6) *konteks kepentingan*.

Berdasarkan penjelasan di atas, pembahasan tentang sistem kekerabatan al-Qur’an dalam perspektif antropolinguistik ini memanfaatkan empat kajian, yaitu: *Pertama*, kajian-kajian antropologi budaya (metode genealogi dan metode dalam menentukan sistem istilah-istilah kerabat); *Kedua*, kajian strukturalisme-linguistiknya Lévi-Strauss (dikotomi teoritik: *signifier* dan *signified, form* dan *content, langue* dan *parole, sintagmatik* dan *paradigmatik*, *oposisi biner eksklusif (mentah >< matang)* dan *non eksklusif*, sistem tukar menukar wanita–*incest*, konsep *totem*, *the elementary structures of kinship,* dan *mediasi*); *Ketiga*, kajian hermeneutiknya Hirsch (*makna* dan *signifikansi*); *Keempat*, kajian semantiknya Toshihiko Izutsu (*sinkronik* dan *diakronik*). Atau dengan kata lain, kerangka teoritik dalam disertasi ini mengintegrasikan dan mengkoneksikan antara tiga aspek sekaligus, yaitu: agama (Islam-al-Qur’an), filsafat (bahasa-strukturalisme linguistik, hermeneutik, dan semantik), dan ilmu budaya (Arab), atau antara aspek-aspek *ethos* (agama), *logos* (bahasa), dan *pathos* (budaya).

Jenis penelitian dalam disertasi Fajar tersebut merupakan penelitian pustaka (*library research*), yang sumber utama datanya adalah al-Qur’an dan terjemahnya,[265] tafsir al-Qur’an, beberapa *syiʻīr* Arab pra-Islam, kamus, karya-karya tentang antropologi (budaya), dan sejarah kekerabatan

[264] Izutsu, *God and Man*, hlm. 23.

[265] Al-Qur’an dan Terjemahnya.

Arab pra-Islam. Oleh karenanya penelitian ini menggunakan metode **deduktif**, padahal, metode penelitian integrasi-interkoneksi menerapkan metode **abduktif** (deduktif dan induktif). Sifat penelitian disertasi ini adalah *deskriptif–preskriptif–analitis*.[266] Metode pengumpulan data dengan kajian tertulis (*written document*). Model dalam sistematika penyajian penulisan adalah tafsir tematik. Analisis data dalam perspektif antropolinguistik ini memanfaatkan empat pisau analisis, yaitu: 1) antropologi (budaya); 2) strukturalisme-linguistik (Lévi-Strauss); 3) hermeneutika (Hirsch); dan 4) semantika (Toshihiko Izutsu).

Metode praktis dalam pemilihan terma-terma sentral sebagai bahan kajian dalam penulisan tema tentang sistem kekerabatan di atas, meminjam istilah dalam ilmu antropologi sebagai *metode genealogi*.[267] Berdasarkan metode tersebut, dalam sistem kekerabatan terdapat dua prinsip: *Pertama*, sistem *istilah* kekerabatan dalam suatu bahasa (al-Qur'an); *Kedua*, sistem *hubungan* kekerabatan dari suku bangsa (Arab). Dalam *istilah* kekerabatan terbagi menjadi dua hal, yaitu: 1) Istilah tentang *keluarga [ahl* (أهل), *āli* (آ ل), *aqrab* (أقرب), *arḥām* (أرحام), *'asyīrah* (عشيرة), *rahṭ* (رهط), dan *faṣīlah* (فصيلة)], di mana cara mencari terma tentang makna *keluarga* tersebut digunakan metode *definisi kontekstual* (sinkronik); 2) Tiga sudut pandang metode dalam menentukan *istilah kerabat*. Di pandang dari sudut *jumlah* orang kerabat yang diklasifikasikan ke dalam satu istilah,

---

[266] Penelitian yang bersifat deskriptif-analitis, adalah penelitian yang dimaksudkan untuk memberikan data yang seteliti mungkin tentang "keadaan atau gejala". Maksudnya adalah untuk mempertegas hipotesa-hipotesa agar dapat membantu dalam memperkuat teori-teori lama, atau di dalam kerangka menyusun teori-teori baru. Lihat, Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, cet. ke-3 (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 10.

[267] Koentjaraningrat, *Pokok-pokok Antropologi,* hlm. 31.

maka tiap sistem istilah kekerabatan mempunyai tiga macam bentuk istilah, yaitu istilah *denotatif/kinsman*, adalah suatu istilah yang hanya menunjuk ke satu orang kerabat *[abb* (أب/F) dan *umm* (أم/M)], istilah *designatif/kintype*, adalah istilah yang menunjuk ke suatu tipe karabat, jumlahnya lebih dari satu orang kerabat [*ibn* (إبن/S), *bintun* (بنت/D), *walad* (ولد/C), *zauj* (زوج /H), *zaujah* (زوجة/W), *abawaini* (أبوين /P), *wālidaini* (والدين/P), *'amm* (عم/FB), dan *khālun* (خال/MB)], dan istilah *klasifikatoris/kinclass*, adalah suatu istilah yang mengklasifikasikan ke dalamnya, lebih dari satu orang kerabat [*akhun* (أخ/B), *ukhtun* (أخت/Z), dan *żurriyyah* (ذرية)].

Metode praktis dalam penyebutan terma-terma relasional di atas, didasarkan pada empat pola sinkronik yang meliputi: pola medan semantik [terma *basyar* (بشر), *banī Ādam* (بنى آدم), *khalīl* (خليل), *muṣṭafā* (مصطفى), dan *ḥanīf* (حنيف)], pola prinsip non-x/*oposisi biner* [terma *'ā'ilah* (عائلة) >< *usrah* (أسرة)], pola sinonim-substantif [terma *ṣāḥibah* (صاحبة/W), *mar'ah* (مرأة/W), dan *nisā'* (نساء/W)], dan pola pararel majemuk *[ahl al-bait* (أهل البيت)].

Keenam, *Limitation and Key Assumptions:*

Ada tiga konsep kunci yang dijelaskan dalam disertasi Fajar tersebut di atas, yaitu tentang: 1) *sistem kekerabatan;* 2) *antropolinguistik;* dan 3) *al-Qur'an:*[268]

Pertama, sistem kekerabatan. Istilah *sistem* dalam penelitian disertasi Fajar tersebut dimaknai sebagai suatu *entitas-deskriptif* (istilah-istilah kekerabatan), dan sistem sebagai *metode-preskriptif* (implikasi sistem[269] etika kelas

[268] Riyanto, *Sistem Kekerabatan*, hlm. 14-21.

[269] Istilah *sistem* berasal dari bahasa Yunani "systema" yang mempunyai arti "*Suatu keseluruhan yang tersusun dari sekian banyak bagian". Sistem* adalah *perangkat unsur yang secara teratur saling berkaitan sehingga membentuk suatu totalitas*. Departeman Pendidikan

kerabat al-Qur'an terhadap masalah integrasi *Islamic Studies* dan keagamaan). Berdasarkan metode *genealogi*[270] (antropologi budaya aliran evolusionis), sistem (sebagai entitas) kekerabatan terbagi menjadi dua bentuk, yaitu: *sistem istilah-istilah kekerabatan* dalam suatu bahasa (al-Qur'an) tertentu, dan *sistem hubungan-hubungan* kekerabatan dari suku bangsa (Arab pra-Islam) tertentu. Dalam *sistem istilah-istilah* kekerabatan terbentuk menjadi dua pola, yaitu: istilah/pengertian tentang *keluarga elementer/ nuclear family* (terma-terma dalam al-Qur'an), dan model pengungkapan *istilah kerabat*. Berdasarkan *jumlahnya*,[271] ada tiga cara pengungkapan tentang *istilah kerabat*: *Pertama*, *denotatif*, adalah suatu istilah yang didasarkan pada penunjukan satu orang kerabat, misalnya istilah *ayah*

Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. ke-3 (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), hlm. 1076. Terma *sistem* berasal dari bahasa Latin, *systema*, yang bermakna *cara* atau *susunan*. Osman Raliby, *Kamus Internasional*, cet. ke-2 (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hlm. 504. Pemakaian istilah *sistem* secara garis besar dapat dikelompokkan ke dalam dua pemakaian saja, yaitu: yang menunjuk pada suatu entitas, sesuatu *wujud* benda (abstrak maupun kongkret), termasuk juga yang konseptual), dan sebagai suatu *metode* atau tata cara. Tatang M. Amirin, *Pokok-pokok Teori Sistem* (Jakarta: Rajawali, 1984), hlm. 4.

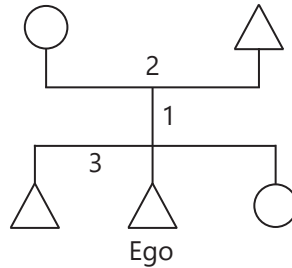
[270] Metode ini pertama kalinya diperkenalkan oleh H.R. Rivers (1864-1922). Metode ini selanjutnya dikembangkan oleh L.H. Morgan, di mana, cara untuk mengupas semua sistem kekerabatan dari semua bangsa di dunia harus berdasarkan pada gejala kesejajaran yang sering ada antara *sistem istilah* kekerabatan (*system of kinship terminology*) dengan *sistem hubungan* kekerabatannya (*relationship of kinship system*). L.H. Morgan, *System of Consanguity and Affinity of the Human Family* (ttp.: tnp., 1871), hlm. 12.

[271] Menurut para sarjana antropologi, masalah istilah *kekerabatan* dapat dipandang dari tiga sudut: *Pertama*, dari sudut cara pemakaian istilah-istilah kekerabatan pada umumnya. *Kedua*, dari sudut susunan unsur-unsur bahasa dari istilah-istilahnya, dan *ketiga*, dari sudut jumlah orang kerabat yang diklasifikasikan ke dalam suatu istilah tertentu. Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, cet. ke-3 (Jakarta: Dian Rakyat, 1977), hlm. 37.

dengan *abb* (أب/F) dan *wālid* (والد/F); *Kedua*, *designatif*, adalah istilah yang didasarkan pada penunjukan satu tipe karabat, di mana jumlahnya lebih dari satu orang kerabat, misalnya istilah *anak* dengan *ibn* (إبن/S) dan *walad* (ولد/C); *Ketiga*, *klasifikatoris*, adalah istilah yang mengklasifikasikan ke dalamnya, lebih dari satu orang kerabat, misalnya istilah *saudara* dengan *akhun* (أخ/B) dan *ukhtun* (أخت/Z).

Berdasarkan bentuk keluarga elementer/*nuclear family* ala Lévi-Strauss,[272] ada tiga macam hubungan mendasar dalam sistem kekerabatan, yaitu: *Pertama*, hubungan antara kedua orang tua/*wālidaini* (والدين/P)–*abawaini* (أبوين/P) dengan anak-anak/*abnā'* (أبناء/S)–*aulād* (أولاد/C) (hubungan keturunan/*descent*); *Kedua*, hubungan antara suami/*zauj* (زوج/H) atau bapak/*abb* (أب/F) dengan istri/*zaujah* (زوجة/W) atau ibu/*umm* (أم/M) (hubungan perkawinan/*marriage alliance*); *Ketiga*, hubungan antar saudara *[akhun (أخ/B)–ukhtun (أخت/Z) dan 'amm (عم/FB)–khāl (خال/MB)* (hubungan darah). Bentuk *keluarga elementer* atau *keluarga batih* atau *nuclear family* menurut Lévi-Strauss, nampak dalam gambar skema berikut ini:

---

272 Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, t.t.), hlm. 54. Keluarga Elementer menurut Lévi-Strauss bukanlah suatu unit yang terdiri dari dari bapak, ibu, dan anak, tetapi terdiri dari bapak, ibu, anak, dan saudara laki-laki ibu. Dengan demikian, kita akan dapat menjelaskan pola-pola perilaku yang muncul antara anak dengan bapak, anak dengan paman dari pihak ibu (*maternal uncle*), bapak dengan ibu dan bapak dengan paman. Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Claude Lévi-Strauss: Butir-butir Pemikiran Antropologi" dalam Octavio Paz, *Lévi-Strauss: Empu Antropologi Struktural* (Yogyakarta: LKiS, 1995), hlm. xxiv.

Keterangan gambar:

Nomor 1 menunjukkan hubungan keturunan atau *descent relationship* atau نسلية (*nasliyyah*) antara anak (*walad/C*) dengan kedua orang tua (*wālidaini*/P).

Nomor 2 menunjukkan hubungan perkawinan atau *marriage alliance* atau زوجية (*zaujiyyah*) antara suami (*zauj*/H) dan istri (*zaujah*/W).

Nomor 3 menunjukkan hubungan darah atau *blood relationship* atau نسبية (*nasbiyyah*) antar saudara (*akhun*/B dan *ukhtun*/Z).

Dalam hal mengupas suatu sistem istilah kekerabatan, seperti nampak dalam gambar di atas, para sarjana ilmu antropologi biasanya memakai suatu rangkaian tanda-tanda yang termaktub dalam kitab pedoman, yaitu buku *Notes and Queries on Anthropology.* Adapun skema-skema itu berdasarkan anggapan pokok bahwa suatu sistem kekerabatan harus dikupas dari struktur dalamnya, dan harus dipandang sebagai suatu sistem daripada hubungan-hubungan antar-diri di antara seseorang individu sebagai pusat, dengan kaum kerabat sekitarnya. Individu yang merupakan pusat suatu skema gambaran dari suatu susunan kekerabatan, adalah seseorang yang diberi nama *Ego.* Selanjutnya digunakan tanda-tanda sebagai berikut ini:

Δ : Laki-Laki
O : Perempuan

| : Keturunan
┌─┐ : Saudara Kandung
└─┘ : Kawin

Sedangkan dalam sistem *hubungan* kekerabatan, dengan didasarkan pada konsep *atom kekerabatan*–*keluarga elementer* atau *nuclear family* (Lévi-Strauss)–terbagi dalam tiga bentuk hubungan, yaitu: *Pertama*, hubungan keturunan *[descent/an-nasl* (النسل)]; *Kedua*, hubungan perkawinan *[marriage alliance/az-zaujiyyah* (الزوجية)]. Hubungan ini terbagi menjadi dua bentuk, yaitu: hubungan kediaman pasca perkawinan *[residence patterns/al-maskan* (المسكن) dan *al-bait* (البيت)], dan hubungan etika pergaulan antar kelas kerabat *[kinship behavior/iḥsān-ma'rūf-ṣāliḥ* (إحسان–معروف–صالح)]; *Ketiga*, hubungan darah *[genes/an-nasab* (النسب)]. Perhatikan tabel berikut ini:

Kedua, al-Qur'an. Istilah *al-Qur'an* yang dimaksud dalam disertasi Fajar tersebut digunakan untuk menggambarkan tentang konsep *Langue Arab*.[273] Fajar membedakannya dengan istilah *Wahyu*[274] dan *Muṣḥaf 'Uṡmānī*.[275]

[273] Komunikasi antara Nabi Muhammad saw dengan masyarakat Arab, semakin memastikan peralihan ke sistem bahasa dalam arti *langue* masyarakat penerima wahyu pertama kali, merupakan suatu keniscayaan linguistik. Dengan kata lain, pada fase ini wahyu Tuhan mengalami naturalisasi dengan bahasa manusia, yaitu bahasa masyarakat Arab. S.T. Sunardi, dalam Johan Hendrik (peny.), *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoen* (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 65.

[274] Komunikasi antara Tuhan dengan Nabi Muhammad saw menggunakan *parole* Tuhan. Dalam bahasa Izutsu, ia menggunakan konsep *kalām* Tuhan untuk menunjukkan *parole*, dan *lisān* untuk konsep *langue*. Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Canada: Mc Gill University Press, 1963), hlm. 43.

[275] Berbeda dengan *lisān* (*langue*) dan *wahyu* (*parole*), istilah *Muṣḥaf*

Sedangkan terjemah yang digunakan adalah: *al-Qur'an* dan *Terjemahnya;*[276] *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary; Wawasan al-Qur'an; Tafsir al-Misbah,* dan *Tafsir al-Azhar Hamka.*

Ketiga, antropolinguistik. Terma *antropolinguistik* adalah suatu istilah yang digunakan oleh para ahli untuk bidang ilmu yang membicarakan hubungan antara ilmu antropologi (budaya) dan linguistik (bahasa).[277] Ilmu tersebut sering juga disebut dengan istilah *anthropological linguistics* (linguistik antropologi) atau *linguistic anthropology* (antropologi linguistik).[278] Sesuai dengan namanya, istilah pertama lebih memfokuskan pada kajian linguistik, sedangkan istilah kedua lebih menekankan pada kajian antropologi. Dalam hal ini, Fajar lebih cenderung menggunakan istilah *antropolinguistik (anthropological linguistics)*, dengan maksud untuk menekankan

---

'Uṡmānī di sini menunjukkan makna pembukuan pesan Tuhan oleh khalifah 'Uṡmān Ra., sehingga menjadi korpus resmi tertutup. Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hlm. 54.

[276] Diterbitkan tahun 1995/1996 di bawah pengawasan Departeman Agama RI. Model pertama hanya berbentuk *al-Qur'an dan Terjemahnya*, kemudian *al-Qur'an dan Tafsirnya*. Menurut Howard, tafsir ini menjadi bagian dari rencana pembangunan lima tahun, dan bahwa negara telah terlibat dalam penyebarluasan nilai-nilai Islam kepada masyarakat. Dalam penyusunan tafsir ini, para sarjana Muslim dalam berbagai lembaga pendidikan yang ada di Indonesia telah dilibatkan, baik dalam penterjemahan maupun mempersiapkan komentar-komentar yang memperlihatkan kemampuannya sebagai para ahli tafsir. Tafsir ini adalah tafsir standar nasional. Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 143-144.

[277] Robert Sibarani, *Antropolinguistik* (Medan: Penerbit Poda, 2004), hlm. 50.

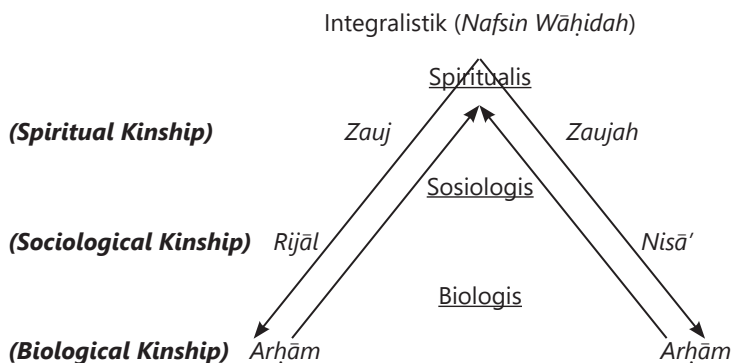
[278] Mc. Manis, *Language Files* (Ohio: The Ohio State University, 1988), hlm. 29.

kesatupaduan (integratif-interkonektif) kedua bidang itu menjadi satu perspektif bidang kajian.

Ketujuh, Contribution to Knowledge:

Ada tiga sumbangan keilmuan dalam disertasi Fajar tersebut di atas, yaitu: *Pertama*, bentuk sistem kekerabatan dalam al-Qur'an, menurut Fajar, adalah *bilateral* yang bersifat *integratif-spiritualistik*, yaitu sebuah sistem kekerabatan yang menghubungkan sekaligus tiga prinsip sistem kekerabatan, yaitu sistem kekerabatan biologis dan sistem kekerabatan sosiologis, yang pada akhirnya bermuara dan berpusat pada sistem hubungan kekerabatan spiritualis. Inilah yang oleh Fajar disebut dengan istilah *Teori Bandul (Pendulum Theory)*. *Kedua*, penasaban nama anak kepada bapak ataupun kepada ibu bukanlah masalah biologis, tetapi hanyalah masalah sosiologis-spiritualis. *Ketiga*, bentuk sistem integrasi *Islamic Studies* berdasarkan prinsip-prinsip sistem etika kelas kerabat adalah: *teo-kosmo-antroposentrik integralistik*, yaitu mengintegrasikan struktur **triadik (trialektis)** antara prinsip teosentris (*innate structuring capacity*), kosmosentris (*deep structure*), dan antroposentris (*surface structure*).

Dengan kata lain, disertasi Fajar ini menawarkan ***fresh knowledge*** terkait dengan sistem kekerabatan, yang disebutnya dengan istilah **sistem kekerabatan bilateral-integratif-spiritualistik.** Menurut Fajar, sebagaimana telah tersebutkan di atas, sistem kekerabatan (sistem perkawinan) dalam al-Qur'an berbentuk integralistik (*min nafsin wāḥ idah*). Selain itu, ada tiga macam sistem kekerabatan dalam al-Qur'an, yaitu sistem kekerabatan spiritualis atau *spiritual kinship* (*zauj* dan *zaujah*), sistem kekerabatan sosiologis atau *sociological kinship* (*rijāl* dan *nisā'*), dan sistem kekerabatan biologis atau *biological kinship* (*al-arḥ*

ām). Dengan demikian, prinsip utama sistem kekerabatan al-Qur'an, terutama sistem perkawinannya, antara suami dan istri bersifat spiritualis. Perhatikan gambar di bawah ini:

Kedelapan, Descriptions of Proposed Chapter in dissertation):

Ada empat pola penyusunan sistematika pembahasan dalam disertasi Fajar di atas, yaitu: 1) kerangka teori; 2) sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam; 3) sistem kekerabatan al-Qur'an; dan 4) menggagas sistem kekerabatan alternatif. Ada dua sistem kekerabatan dalam al-Qur'an, yaitu sistem istilah kekerabatan dan sistem hubungan kekerabatan. Kajian sistem kekerabatan dalam al-Qur'an tersebut dilengkapi dengan data antropologi-linguis sistem kekerabatan dalam budaya masyarakat Arab pra-Islam. Kajian tentang sistem-sistem kekerabatan dalam al-Qur'an dengan latar belakang budaya Arab tersebut, bertujuan untuk menemukan *weltanschauung* al-Qur'an atas tema yang dibahas, yang pada akhirnya ditemukan sebuah teori baru tentang sistem kekerabatan bilateral.

Teori baru sistem kekerabatan dalam al-Qur'an yang penulis maksud di atas adalah sistem kekerabatan *bilateral* yang bersifat *integralistik-spiritualistik*, atau yang penulis sebut dengan istilah *Teori Bandul*. *Teori Bandul (Pendulum*

Theory) ini menjelaskan tentang sistem kekerabatan yang menghubungkan secara integratif-interkonektif dua prinsip sistem kekerabatan, yaitu hubungan kekerabatan biologis (*biological kinship*) dan hubungan kekerabatan sosiologis (*sociological kinship*), yang pada akhirnya bermuara pada hubungan kekerabatan spiritualis (*spiritual kinship*). Pusat bandul berfungsi sebagai titik integralis-spiritualis, garis bandul berfungsi sebagai sistem biologis, dan dua bola bandul berfungsi sebagai sistem sosiologis yang bisa berpindah tempat.

1	***Summary***	**Sistem Kekerabatan Patrilineal, Matrilineal, dan Bilateral**
2	***Sense of Academic Crisis***	**Dari Spesifik-Parsialistik ke Integralistik-Interdisipliner**
3	***Importance of Topic***	**Ingin mengetahui sejarah sistem kekerabatan secara lebih utuh**
4	***Prior Research on Topic***	***Text Work* and *Field Work***
5	***Approach and Research Methodology***	**Pendekatan: Interdisipliner Metode: Genealogi**
6	***Limitation and Key Assumptions***	**Sistem; Kekerabatan; Antropolinguistik; al-Qur'an**
7	***Contribution to Knowledge***	**Sistem Kekerabatan Bilateral-Integral-Spiritualistik; Trialektis Sistem Kekerabatan: Kekerabatan Biologis, Kekerabatan Sosiologis, dan Kekerabatan Spiritualis**
8	***Descriptions of Proposed Chapter in dissertation)***	**Model piramida terbalik**

5. Analisis: Sistem Kekerabatan dalam Perspektif "Systems Approach" Jasser Auda

Dalam perspektif "System Approach" Jasser Auda, disertasi Fajar tersebut di atas dapat dibaca secara lebih

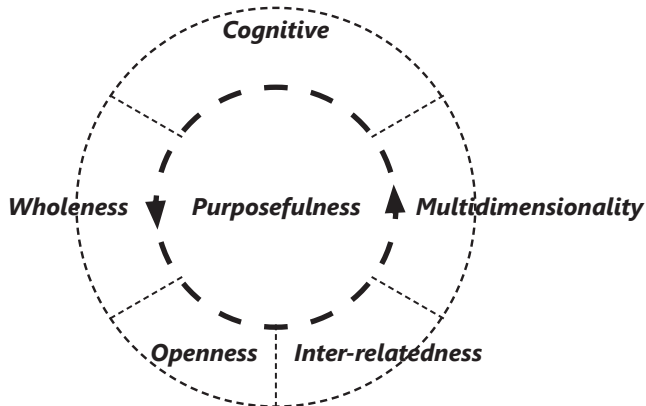
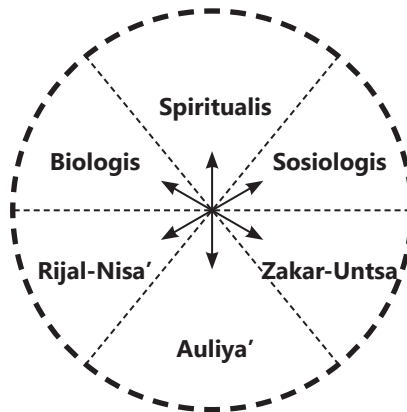
sistematik.[279] Auda sendiri, misalnya, telah menjelaskan tentang enam fitur dalam Pendekatan Sistem yang digagasnya, yaitu:: Kognisi (***Cognition;*** pemahaman keagamaan Islam selalu terkait dengan kemampuan akal pikiran dalam memahami dan melakukan interpretasi); Utuh (***Wholeness;*** kehidupan beragama Islam sangat kompleks, perlu dipahami secara utuh, baik bahasa (teks), teologi, sosial, politik, budaya, hukum, sains, dan membaca al-Qur'an dan al-hadis juga perlu utuh, tidak secara selektif dan terpotong-potong; Terbuka (***Openness;*** hukum Islam tidak boleh tertutup, perlu membuka diri, tidak eksklusif secara keilmuan, mampu memperbaiki diri dari dalam), Hirarki pemahaman hukum agama yang saling terkait (***Interrelated hierarchy***), bukan sekedar hanya mendahulukan skala prioritas; Multidimensionalitas (***Multi-dimensionality***; pemahaman dan penentuan hukum keagamaan (Islam) memerlukan pertimbangan dan pemahaman yang menyangkut banyak dimensi, tidak cukup hanya lewat pemahaman yang bercorak biner, *black and white, dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*, dan selalu mengacu pada tujuan utamanya (***Purposefulness***). Masing-masing fitur mempunyai peran dan fungsinya sendiri-sendiri, namun membentuk jaringan (*network*) pemahaman yang rapi sekaligus kompleks. Masing-masing fitur dapat berperan dan berfungsi sendiri-sendiri dan juga berfungsi dalam kaitannya dengan fitur yang lain, baik berfungsi sebagai pengingat, perbaikan, penyempurna, pelengkap, pengoreksi dan begitu seterusnya. Semuanya membentuk satu kesatuan *systems* berpikir keagamaan Islam yang utuh. Begitu salah memahami hubungan antara fitur yang satu dan

[279] Jasser Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: IIIT, 2008), hlm. 55.

lainnya, maka kesatuan *systems* pemahaman keagamaan akan terganggu. Jika terganggu, maka proses pemahaman (hukum) keagamaan (Islam) menjadi tidak jernih, untuk tidak menyebutnya berlawanan dengan perkembangan peradaban manusia. **Kesatuan pemahaman keagamaan yang menyangkut hukum, filsafat, pendidikan, dakwah, budaya, sosial, ilmu pengetahuan, politik dan seterusnya perlu menjadi prioritas paradigma baru dalam merekonstruksi prinsip-prinsip dasar dalam penelitian integrasi-interkoneksi.**

Keenam fitur tersebut di atas membentuk satu keutuhan yang tidak dapat terpisah antara yang satu dan lainnya. Masing-masing fitur mempunyai fungsi dan peran masing-masing, namun fungsi dan peran masing tersebut terhimpun menjadi satu keutuhan *Systems* berpikir keagamaan. Jika masing-masing fitur tidak saling terkait atau terpisah antara satu dan lainnya, maka tidaklah dapat disebut sebagai satu kesatuan *Systems*. ***Masing-masing fitur mempunyai fungsi dan perannya sendiri-sendiri, tetapi saling terkait. Tidak terlepas sendiri-sendiri. Peran dan fungsi masing-masing item fitur tersebut antara lain seperti mengendalikan, mengarahkan, mengkritik, mempertanyakan, mengoreksi, memperbaiki, mengontrol, mengerem, mempercepat, menghidupkan, memberi penerangan, membelokkan, memberhentikan dan begitu seterusnya. Tujuan utama (Maqāṣid Syarī'ah) utamanya adalah bagaimana keutuhan peran dan fungsi fitur-fitur tadi dapat mengantarkan penggunanya selamat sampai tujuan, tanpa harus menimbulkan kerusakan di tengah jalan dan melukai pengguna jalan yang lain. Ibarat sebuah kendaraan bermotor (pesawat, mobil, sepeda motor), bahkan sepeda onthel sekalipun,***

tujuan utama dibuatnya alat (transportasi) tersebut adalah untuk mengantarkan penggunanya sampai tujuan dengan selamat, tanpa harus menabrak pagar jalan kiri kanan yang pekarangannya dimiliki oleh orang lain. Jika tidak dapat mengantakan penggunanya sampai tujuan dengan selamat, atau selamat tetapi sambil menabrak pagar tetangga, maka kendaraan tersebut perlu masuk bengkel terlebih dahulu, untuk diperbaiki. Untuk sampai ke tujuan dengan selamat, kendaraan tersebut dilengkapi berbagai alat yang berfungsi secara sinergis (rem, stang, rantai, gear, berko/lampu, tempat duduk (sadel), bensin, oli, mesin, roda dan begitu seterusnya). Masing-masing perlu dirawat dan dipelihara, di chek secara rutin berfungsi atau tidaknya alat-alat tersebut. Semua alat tersebut mempunyai fungsi dan peran masing-masing, namun semuanya membentuk satu kesatuan Systems sehingga secara sinergis dapat berfungsi sebagai alat transportasi yang dapat mengantarkan penggunanya sampai ke tujuan dengan selamat.

Enam Fitur Pendekatan Sistem Jasser Auda

Apabila model enam fitur dalam pendekatan sistem ala Auda tersebut di atas digunakan (dengan modifikasi) untuk membaca trialektis sistem kekerabatan dalam al-Qur'an, maka terbentuklah gambar sebagai berikut:

D. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan di atas, ketiga disertasi tersebut yang masing-masing berjudul: "Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta" karya Koeswinarno, "Inkulturasi al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab" karya Ali Sodiqin, dan "Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an" karya Waryani Fajar Riyanto, telah menerapkan beberapa–tidak semua–prinsip dalam penelitian integrasi-interkoneksi, seperti prinsip-prinsip berikut, yaitu: *pertama;* **integrasi-interkoneksi antara trialektis *'Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī*, dan *Dirāsah Islāmiyah;*** *kedua;* **cara kerja dalam praktik membaca buku, meneliti, dan menulis artikel atau karya tulis yang lain, harus dipandu dengan delapan (8) point yang saling terhubung dan terkait**; dan *ketiga,* **adanya dialog aksiologis yang intens antara lokalitas, agama, etnisitas, ras, kelas, jender, *global ethics,* menuju ke *world citizenship*.**

Berdasarkan prinsip-prinsip dasar dalam penelitian integrasi-interkoneksi tersebut di atas, penulis atau peneliti kemudian coba merumuskan perlunya **empat kacamata** dalam **menulis dan membaca** penelitian integrasi-interkoneksi, yaitu: *pertama,* triple *ḥaḍārah (ḥaḍārah an-naṣ [religion], ḥaḍārah al-falsafah [philosphy], wa ḥaḍārah al-'ilm [science]); kedua,* "spider web" *(religious knowledge, Islamic thought, and Islamic studies); ketiga,* "spheres and models" (informatif, konfirmatif, kritis, dan kreatif); dan *keempat,* delapan kacamata point *(summary, sense of academic crisis, importance of topic, prior research on topic, approach and methodology, limitation and key assumptions, contribution to knowledge, and logical squence)*. Selain perlunya 4 kacamata baca integrasi-interkoneksi tersebut, penulis juga menggagas tentang **tiga indikator** atau 3 parameter untuk membaca, meneliti, dan menilai, apakah sebuah penelitian telah atau belum menerapkan prinsip-prinsip integrasi-interkoneksi? Ketiga prinsip tersebut adalah **"SAH": (S) irkularisasi, (A)bduktifikasi,** dan **(H)ermeneutisasi** (lihat Bab V, bagian B).

BAB V

MENAWARKAN METODE YANG "SAH" DALAM PENELITIAN INTEGRASI-INTERKONEKSI (I-KON)

Metode Integrasi-Interkoneksi (i-kon) dituntut bersedia mengapresiasi secara integral-proporsional tiga metode ilmiah sekaligus, yaitu: (1) metode observasi-eksperimental, (2) metode rasional-demonstratif, dan (3) metode intuitif.[280] Ini berarti bahwa idealnya, Integrasi-Interkoneksi tidak pernah merasa puas diri dengan sekedar menggabung-gabungkan hasil penerapan masing-masing metode tersebut, tetapi seharusnya mampu menyatukan (baca: mengkoneksikan) ketiganya sehingga diperoleh formula yang terpadu.[281]

---

[280] Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 61; Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 253.

[281] Konsep kecerdasan ma'rifat (MaQ), misalnya, yang ditawarkan oleh Abdul Munir Mulkhan adalah salah satu bentuk formulasi sinergis-integratif ketiga metode tersebut. MaQ berasas pada epistemologi kesatuan wujud dari ontologi jagad raya parsial yang dipahami sebagai semesta dalam sintesa hierarkhis; manusia adalah mikrokosmos yang menjadi puncak evolusi sintetik alam dengan dua unsur dasar; ketubuhan dan fisik. Abdul Munir Mulkhan, "Kecerdasan Ma'rifat Jalan Pembebeasan Manusia dari Mekanisme Konflik", *Pidato Pengukuhan Guru Besar Filsafat Pendidikan Islam,*

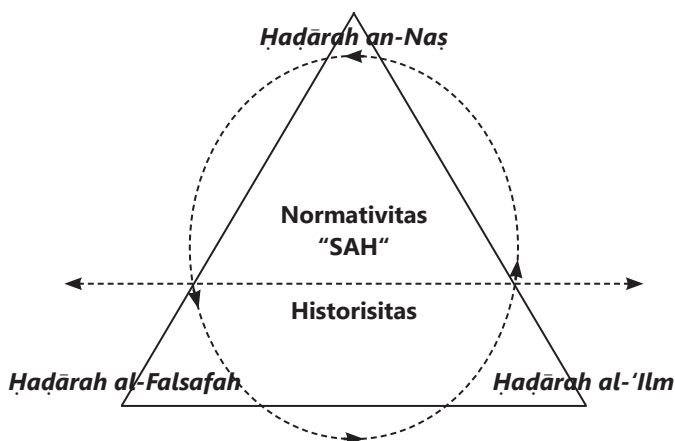
Atas dasar itu, sangat menarik untuk direspons tawaran yang pernah dilontarkan oleh M. Amin Abdullah, misalnya, menyangkut konsep *ta'wīl al-'ilmī*–dalam perspektif kajian al-Qur'an, **"tafsir"** *ẓāhiriyah* dapat disematkan untuk mazhab Islamisasi Ilmu, **"ta'wil"** *bāṭiniyah* dengan cara mengambil makna implisit dari al-Qur'an, dapat diwakili oleh mazhab Ilmuisasi Islam, dan **"ta'wīl al-'ilmī"** diwakili oleh mazhab Integrasi-Interkoneksi–, yakni perlunya ketiga metode tersebut diterapkan dengan menggunakan alur **lingkar hermeneutis** yang berusaha mendialogkan secara serius antara paradigma *bayānī, 'irfānī,* dan *burhānī*–Jabirian–dalam gerak sirkular-dinamis yang terus saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki, dan menyempurnakan kekurangan, kelemahan, dan keterbatasan yang melekat pada masing-masing paradigma itu berdiri sendiri-sendiri dan terpisah satu sama lain.[282] Artinya, selain berfungsi, masing-masing epistemologi tersebut juga berfungsi sebagai penyeimbang (*control*) atas ekstrimitas epistemologi yang lain. Dengan penerapan ketiga metode tersebut dalam gerak sirkular-dinamis maka menjadi sangat mungkin bagi penelitian integrasi-interkoneksi untuk dikembangkan dalam kerangka *the logic of discovery–context of discovery:* Karl Popper–agar terbuka pintu seluas-luasnya terhadap pengujian, kritik, dan kontekstualisasi.

Dalam hal ini, pola pikir yang ditekankan pun bukan semata-mata pola pikir induktif dan deduktif, melainkan pola pikir **abduktif** yang berusaha melengkapi dan memadukan kedua pola pikir tersebut. Melalui pola pikir abduktif, akan

---

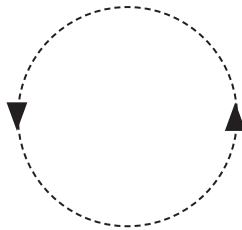
yang disampaikan dalam Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga, 31 Maret 2004, hlm. 15.

[282] Abdullah, *Ta'wīl al-'Ilmī,* hlm. 362.

bisa dihindari keterjebakan penelitian integrasi-interkoneksi dalam "kubang" polarisasi dikotomik yang berkelanjutan, semisal penelitian agama versus penelitian ilmu umum, menuju ditemukannya **sintesa kreatif**[283]–bandingkan dengan istilah **"creative imagination"** yang dipopulerkan oleh Ian. G. Barbour–.

Berdasarkan gambar di atas, ada tiga bagian yang dapat dijelaskan terkait dengan metode **"SAH" (Sirkularisasi, Abduktifikasi,** dan **Hermeneutisasi),** yaitu:

[283] Arif, *Pendidikan Islam Transformatif,* hlm. 254-255. Moch. Nur Ichwan, dalam artikelnya berjudul: "Sintesis Kreatif: Ali Mazrui, Ilmu Sosial Normatif dan Studi Masyarakat Islam", misalnya, mencoba menawarkan gagasan Mazrui tentang model sintesis kreatif (*creative syntheis*)—Barbour, misalnya, menyebutnya dengan istilah **"creative imagination"–**dan ideologi eklektisisme kreatif (*creative eclecticism*). Dengam *sintesis kreatif* ini dimungkinkan bidang-bidang yang selama ini dianggap tidak bisa bersatu, seperti pengetahuan dan etika, sains dan agama, dapat disintesakan secara kreatif. Para akademisi UIN Sunan Kalijaga yang sedang mengembangkan pendekatan Integratif-Interkonektif (I-kon) dapat belajar dari upaya Ali Mazrui ini. Moch. Nur Ichwan, "Sintesis Kreatif: Ali Mazrui, Ilmu Sosial Normatif dan Studi Masyarakat Islam", dalam Waryono (ed.), *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Sosial* (Yogyakarta: Lemlit, 2007), hlm. 100.

pertama, gambar lingkaran dengan garis putus-putus sebagai simbol metode "sirkularisasi"; *kedua,* gambar segitiga dengan ketiga sudutnya sebagai simbol metode hermeneutika dengan tiga pilarnya, yaitu: *text, reader (spectator)–scientist community–,* dan *author (actor)–religious community–;* dan *ketiga,* gambar sebuah garis horisontal putus-putus, yang membagi dua wilayah zona, yaitu: zona atas (deduktif), zona bawah (induktif), dan zona atas-bawah (abduktif).

A. Metode (S)irkularisasi (Filsafat Proses "Whitehead")-Alam

Metode (hermeneutika)–bedakan dengan istilah "tafsir" dan "taw'il"–penyelidikan ilmiah itu pada garis besarnya ada dua macam, yaitu: 1) yang pada umumnya diterapkan dalam penyelidikan-penyelidikan terhadap objek-objek yang bersifat **kealaman,** dan 2) yang pada umumnya diterapkan terhadap objek-objek ilmiah yang pada dasarnya bersifat kejiwaan. Yang *pertama* dinamakan juga metode ***siklus-empirik*****,** sedangkan yang kedua dinamakan metode *linier*. Dari susunan katanya, tampaklah bahwa metode *siklus-empirik* terdiri dari dua kata, yaitu "siklus" dan "empirik". Kata "siklus" menunjukkan kepada "proses" yang berulang-ulang terjadi yang kita jumpai

dalam suatu penyelidikan tertentu.[284] **Dengan kata lain, metode "siklus" dalam teori hermeneutika sangat dipengaruhi oleh tradisi *natural sciences (alam).*** Jika yang dimaksud oleh kata "siklus" atau "proses" di atas adalah metode "sirkular", maka M. Amin Abdullah, misalnya, telah memperkenalkan metode "sirkular/proses" tersebut pada tahun 1991.

Misalnya, dalam artikel Amin yang ditulis tahun 1991 yang berjudul: "Aspek Epistemologis Filsafat Islam",[285] ia telah menjelaskan pentingnya metode "proses" tersebut–bandingkan dengan Filsafat Organistik atau Filsafat Proses atau "Philosophy of Process"-nya Whitehead–. Menurut Amin, satu hal yang perlu dikaji secara serius adalah mengapa para filsuf dan mutakallimun lebih cenderung tertarik pada hal-hal yang "kekal", "tidak berubah-ubah"–*aṡ-ṡawābit, aṣālah al-wujūd*–? Mengapa tidak tertarik pada "proses"? Amin kemudian memberikan contoh teologis-historis tentang Nabi Ibrahim as sendiri yang memerlukan "proses" yang panjang sebelum memperoleh keyakinan dan keimanan yang teguh–Barbour menyebutnya dengan dialektika antara sikap *commitment (involvement)* and *critical*–. Menurut Amin, al-Qur'an sendiri sering menekankan hubungan antara "proses" dan "kekekalan" secara dialektis.[286] Kecenderungan filsafat ilmu sekarang ini lebih menaruh perhatian pada "proses" dan bukan pada bahasan "pondasi" ilmu pengetahuan. Dalam menekankan

---

[284] Soemargono, *Filsafat Ilmu Pengetahun*, hlm. 26-30.

[285] M. Amin Abdullah, "Aspek Epistemologi Filsafat Islam", disampaikan dalam Simposium "Sosok dan Perspektif Filsafat Islam", Kelompok Pengkajian Filsafat Islam, IAIN Sunan Kalijaga, Wisma Sejahtera, Yogyakarta, 28 September, 1991. Artikel ini kemudian diterbitkan oleh Jurnal *al-Jami'ah,* No. 58, Tahun 1992.

[286] *Ibid.,* hlm. 15.

dimensi “proses” dan “perubahan” terselip di situ *greget* keingintahuan intelektual (*curiosity*) yang sangat tinggi dan kreativitas (*creative imagination*)–sintesa kreatif– lebih ditekankan di sini. Masih menurut Amin, al-Qur’an menggambarkan “proses” dengan mengibaratkannya seperti “tinta”.[287] Menurut penulis, dengan kata lain, keterangan di atas ingin menunjukkan bahwa metode “proses” atau “sirkular” (hermeneutik) adalah Qur’anik.

Baru pada tahun 1992, satu tahun kemudian, dalam artikelnya yang berjudul: “Teologi dan Filsafat dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya”, Amin menjelaskan tentang “filsafat proses” yang dimaksudkan di atas, dengan menggunakan kerangka sirkularistik Ian. G. Borbour. Menurut Barbour, sebagaimana yang dikutip oleh Amin, dalam bukunya *Issues in Science and Religion,*[288] menyatakan bahwa dalam merespon perkembangan ilmu dan teknologi modern, Barbour mencatat bahwa biasanya para ilmuwan (*scientist*) dan ahli-ahli teologi (*theologian*) mencoba menghubungkan ilmu pengetahuan dan agama secara langsung sehingga terasa kurang matang dan tidak mendalam. Baik *scientist* maupun teolog, kedua-duanya melupakan sumbangan filsafat dalam membuat klarifikasi (*clarification of issues*) tentang duduk perkara persoaalan yang sedang diperbincangkan.[289] Namun, Barbour segera

---

[287] *Ibid.*, hlm. 18.

[288] Ian. G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torch books, 1966), hlm. 11.

[289] M. Amin Abdullah, “Teologi dan Filsafat Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya”, *An International Seminar on Religion and Contemporary Development: in Comparative Perspective,* diselenggarakan oleh Departemen Agama Republik Indonesia dengan Pelaksana Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, 23-26 September, di Ambarukmo Palace Hotel, Yogyakarta, Indonesia, 1992, hlm. 4.

pula mencatat bahwa para failasuf yang professional seringkali juga tidak mempunyai hubungan yang erat dengan kelompok-kelompok masyarakat beragama maupun masyarakat ilmuwan. Rumusan sumbangan pemikiran mereka yang abstrak hanya mempunyai sedikit titik singgung dengan apa yang sebenarnya dikerjakan oleh para ilmuwan dan para ahli teologi.[290]

Menurut Amin, dari uraian ringkas Barbour di atas, tergambar remang-remang bahwa perlu adanya usaha untuk merekonstruksi hubungan serta kerjasama yang erat–dalam perspektif *Religious Studies*–antara *teologi, filsafat,* dan *studi (empiris) agama*–dikemudian hari dalam perspektif *Islamic Studies* disebut oleh Amin dengan istilah *ḥaḍārah an-naṣ (religion), ḥaḍārah al-falsafah (philosophy) wa ḥaḍārah al-'ilm (science)*–. Usaha untuk melakukan rekonstruksi itu perlu dan tidak dapat ditunda-tunda, lantaran era globalisasi ilmu pengetahuan dan budaya adalah merupakan fenomena nyata yang tidak dapat dihindarkan oleh siapapun dengan berbagai efek sampingnya, baik yang bersifat positif maupun negatif.

Terkait dengan sumbangan **filsafat (*philosophy*)** terhadap **teologi (*religion*)** dan **studi–empiris–agama** seperti sosiologi agama, antropologi agama, dan sebagainya **(*science*),** menurut Barbour, sebagaimana yang dikutip oleh Amin,[291] bahwa tidak semua cabang pemikiran filsafat dapat membantu memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapi oleh teologi. Pemikiran teologis hendaknya jangan melihat filsafat sebagai "produk jadi" dengan berbagai *isme-isme* yang berbagai rupa, namun lebih melihat filsafat sebagai *human properties* dan aktivitas

[290] *Ibid.,* hlm. 5.
[291] *Ibid.,* hlm. 21.

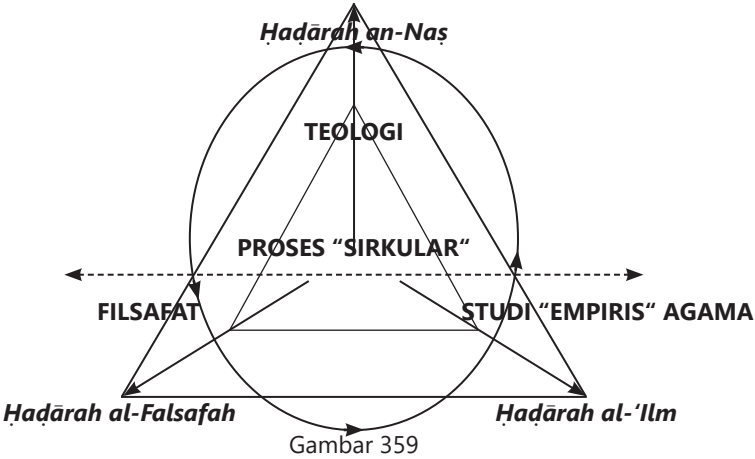
akal budi manusia yang melakukan formulasi, reformulasi, evaluasi dan reevaluasi, melakukan kritik yang fundamental terhadap berbagai corak pemikiran dan asumsi dasar yang belum teruji. Dalam hubungan ini, tradisi **filsafat analitik paska positivisme (1), tradisi eksistensialis (2)** serta tradisi **filsafat "proses" (3)**[292] dapat membantu teologi mempertajam rumusan-rumusan pemikirannya yang lebih segar dan eksistensial, untuk tidak hanya terfokus pada pemikiran transendental-spekulatif.[293] Lihat tabel di bawah ini:

RELIGIOUS STUDIES		
Teologi ("Religion") "Kalam"	**Filsafat ("Philosophy") "Proses"**	**Studi Agama (Empiris) ("Science") "Sosiologi Agama, Antropologi Agama, Sejarah Agama, Psikologi Agama, dll"**
Religion Commitment ←------------- **(*Truth Claim, Taken for Granted, Dogma, Normative Transcendental*)**	***Critical Reflection*** -------------	***Inquiry*** -------------→

[292] Barbour, *Issues,* hlm. 119, 121, dan 128.

[293] Lihat disertasi Amin yang mendialogkan antara Gazali dan Kant. Keduanya sama-sama menolak keabsahan konsepsi metafisika-spekulatif. Gazali dengan penuh semangat menyanggah konsepsi metafisika emanatif-spekulatif Ibn Sina (980-1037) dalam kitabnya *Taḥāfut al-Falasifah,* sedangkan Kant dengan sangat teliti menyanggah konsepsi metafisika-spekulatif Christian Wolff (1679-1751) dalam *magnum opus*-nya *Kritik de reinen Vernunft*. Setelah menyanggah teori metafisika, keduanya malah menggarisbawahi betapa pentingnya etika dalam kehidupan manusia. Gazali membangun teori etika yang bersifat mistik, sedangkan Kant membangun etika yang bersifat rasional. M. Amin Abdullah, "Al-Gazali "Di Muka Cermin" Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsepsi Etika dalam Agama", Jurnal *Ulum al-Qur'an,* No. 1, Vol. V, 1994, hlm. 45-46.

Reaktif (*Personal Commitment, Involved, and as Actor not Spectator*)	**Pro(f)etik**	**Diskursif**
Eksklusif-Partikular	***Relatively Absolute***	**Inklusif-Universal**
ISLAMIC STUDIES		
Bayānī	***'Irfānī***	***Burhānī***
Ḥaḍārah an-Naṣ ↔	***Ḥaḍārah al-Falsafah*** ↔	***Ḥaḍārah al-'Ilm***

Gambar 359

Sedangkan untuk pertama kalinya, Amin menggunakan istilah "sirkular" (*circular*) secara eksplisit adalah pada tahun 1993, dalam artikelnya yang berjudul: "Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama: Reorientasi Wawasan Pemikiran Keislaman". Menurut Amin, temuan-temuan ilmu pengetahuan modern baik dalam wilayah ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu sosial kemanusiaan mempunyai andil besar dalam bentuk perkembangan dan muatan pengalaman *historisitas* kemanusiaan. Pengalaman kongkret historisitas kemanusiaan abad modern pada gilirannya, membentuk dan mewarnai *pola pikir* yang berlalu pada saat itu. Keduanya, yakni perkembangan "historisitas" dan "pola pikir" tersebut

akan tampak tercermin dalam "bahasa" yang digunakan oleh para pelakunya. Dalam artikel tersebut, Amin menyatakan sebagai berikut: "Hubungan antara ketiganya (hubungan antara bahasa, pemikiran, dan sejarah), yakni, bahasa-pemikiran-sejarah, adalah bentuk ***circular*** dan bukannya *linier,* dalam arti, bahasa yang digunakan manusia pada penggal sejarah tertentu sekaligus mencerminkan "pola pikir" dan "historisitas" yang melingkarinya. Demikian pula halnya pola pikir yang biasa digunakan oleh suatu kelompok masyarakat, sekaligus mencerminkan tingkat pengalaman historisitas dan sofistikasi pemikiran yang dimilikinya.[294]

Tahun 1996, tiga tahun kemudian, Amin menggunakan istilah "sirkular", dikaitkan dengan *Religious Studies,* yaitu untuk mengkoneksikan antara pilar trikotomik antara *doktrinal-teologis, kritis-filosofis,* dan *kultural-historis*. Hubungan *sirkular* yang dimaksudkan dalam konteks ini (*Religious Studies*) adalah: "Hubungan ketiganya adalah hubungan yang bersifat *sirkular,* dalam arti bahwa masing-masing pendekatan keilmuaa yang digunakan dalam *studi agama-agama s*adar dan memahami keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing dan sekaligus bersedia memperbaiki kekurangan yang melekat pada dirinya sendiri".[295]

Amin kembali menulis sebuah artikel tentang metode "sirkular" ini pada tahun 1997.[296] Penjelasan tentang metode

---

[294] M. Amin Abdullah, "Muhammadiyyah dan Nahdatul 'Ulama: Reorientasi Wawasan Pemikiran Keislaman", dalam Yunahar Ilyas, M. Masyhur Abadi, dan M. Daru Lalito (eds.), *Muhammadiyah dan NU: Reorientasi Wawasan Keislaman* (Yogyakarta, LPPI Press, 1993), hlm. 177-178.

[295] M. Amin Abdullah, "Pentingnya Filsafat Dalam Memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan", dalam Jurnal *Paramadina,* Tahun 1996, hlm. 18.

[296] M. Amin Abdullah, "Relevansi Studi Agama-agama Dalam Milenium

"sirkular" dalam artikel tersebut adalah pengulangan yang telah disampaikannya pada tahun 1996 yang lalu. Satu tahun kemudian, yaitu tahun 1998, Amin kembali menulis tentang istilah "sirkular", dalam artikelnya yang berjudul: "Preliminary Remarks On The **Philosophy** of Islamic **Religious Science**". Di sini Amin kembali mengembangkan hubungan *sirkular* antara "language", "thought", dan "historical", yang pernah ditulisnya pada tahun 1993 yang lalu ("Sirkular: Bahasa, Pemikiran, dan Sejarah").[297] Dalam mengembangkan hubungan ketiganya, Amin meminjam kerangka ilmu dalam Sosiologi Pengetahuan yang telah dikembangkan oleh Karl. Mannheim[298] dan Max Scheler. Bahwa, seluruh aspek dari "keberadaan/*being*" dan "pengetahuan/*knowing*" seseeorang adalah ditentukan oleh situasinya (*situated*); pemikiran dan aksi membentuk satu kesatuan, dan perkembangan intelektual suatu masyarakat tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial dan historis yang kongkret.[299]

Ketiga: Mempertimbangkan kembali Metodologi dan Filsafat Keilmuan Agama dalam upaya Memecahkan Persoalan Keagamaan Kontemporer", *Ulum al-Qur'an,* No. 5, Vol. VII, 1997, hlm. 66.

[297] M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks On The **Philosophy** of Islamic **Religious Science**", *al-Jami'ah*, No. 61, 1998, hlm. 15-17. Artikel tersebut kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Dra. Syamsiatun M.A., dosen Fakultas Dakwah IAIN Sunan Kalijaga. Terjemahan ini ada di dalam buku: "Islamic Studies di Perguruan Tinggi", karya M. Amin Abdullah, halaman 26-67.

[298] Brian Longhurst, *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge* (New York: St. Martin's Press, 1989), hlm. 25-29. Lihat juga, M. Amin Abdullah, "Agama, Kebenaran dan Relativitas: Sebuah Pengantar", dalam Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif,* terj. Achmad Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).

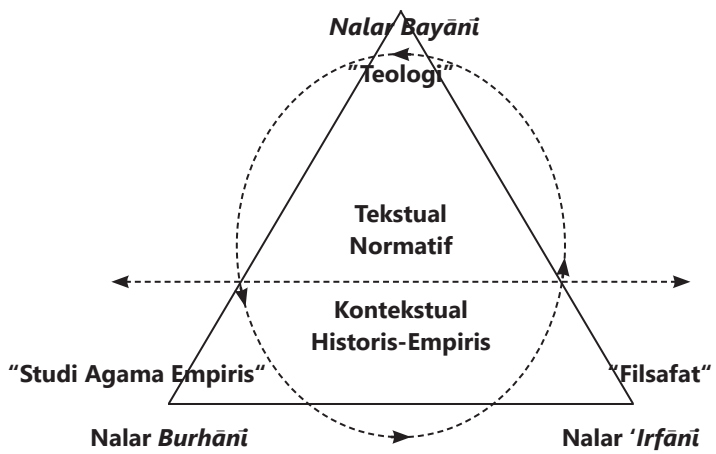
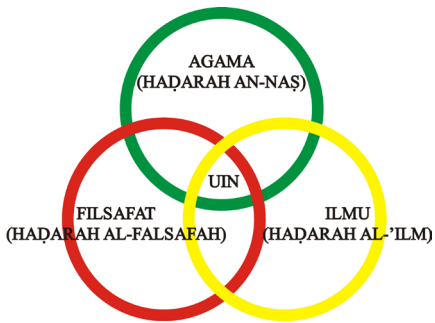
[299] E. Doyle Mc Carthy, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge* (London and New York: Routledge, 1996), hlm. 107.

Amin kembali menulis tentang metode "sirkular" pada tahun 2000, yaitu di dalam isi pidato Pengukuhan Guru Besarnya yang berjudul: "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama Dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius".[300] Penjelasan tentang metode "sirkular" ini adalah pengulangan dari dua artikel yang pernah ditulisnya pada tahun 1996 (diterbitkan oleh Paramadina dengan judul: "Pentingnya Filsafat Dalam Memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan") dan tahun 1997 (diterbitkan oleh *'Ulūm al-Qur'ān* dengan judul: "Relevansi Studi Agama-agama Dalam Milenium Ketiga") yang lalu.

Tahun 2001, Amin menggunakan metode "sirkular" dalam konteks studi Islam (*Islamic Studies/Dirāsah Islamiyah*). Hubungan *sirkular* dalam konteks ini dipahami sebagai: "Masing-masing corak epistemologi keilmuan agama Islam (*bayānī, 'irfānī wa burhānī*) yang digunakan dalam studi keislaman dapat memahami keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing dan sekaligus bersedia mengambil manfaat dari temuan-temuan yang ditawarkan oleh tradisi keilmuan yang lain serta memiliki kemampuan untuk memperbaiki kekurangan yang melekat pada dirinya sendiri". Amin menyebut model "sirkular" ini dengan istilah **"at-Ta'wīl al-'Ilmī",** yaitu mengkoneksikan antara epistemologi *bayānī, 'irfānī wa burhānī*. Amin menggambarkan–modifikasi dari penulis–model "sirkular" seperti berikut:[301]

---

[300] M. Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama-agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius", dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsfat,* disampaikan di hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tanggal 13 Mei 2000. Naskah pidato Guru Besar (GB) ini juga dimuat dalam *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Suka Press, 2000), hlm. 20.

[301] M. Amin Abdullah, "at-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Ktab Suci", dalam *al-Jami'ah,* No. 39, Tahun 2001, hlm, 387.

Kemudian pada tahun 2003, dalam artikelnya yang berjudul: "New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics", Amin memodifikasi model metode "sirkular"-nya sebagai berikut ini:[302]

Berdasarkan penjelasan di atas, Amin menggunakan metode "sirkular" hermeneutik dalam empat konteks, yaitu: *Religious Studies, Philosophy of Science, Islamic Studies,* dan Integrasi-Interkoneksi. Lihat tabel di bawah ini:

302 M. Amin Abdullah, "New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics", Jurnal *al-Jami'ah,* No. 41, Tahun 2003, hlm. 21.

Metode "Sirkular"				
Tahun	**1996**	**1998**	**2001**	**2003**
No	***Religious Studies***	***Philosophy of Science***	***Islamic Studies***	**Integrasi-Interkoneksi**
1	**Doktrinal-Teologis**	***Language***	***Bayānī***	***Ḥaḍārah an-Naṣ***
2	**Kritis-Filosofis**	***Thought***	***'Irfānī***	***Ḥaḍārah al-Falsafah***
3	**Kultural-Sosiologis**	***Historical***	***Burhānī***	***Ḥaḍārah al-'Ilm***

Berdasarkan hubungan antara ketiga (trialektis) macam pendekatan akademik yang telah disampaikan oleh Amin di atas, yaitu antara *teologi, filsafat,* dan *ilmu empiris; lingusitic, theological,* dan *sociological; doktrinal-teologis, kritis-filosofis,* dan *kultural-sosiologis; ḥaḍārah an-naṣ, ḥaḍārah al-falsafah wa ḥaḍārah al-'ilm; 'ulūm ad-dīn, al-fikr al-islāmī,* dan *dirāsah islāmiyah*, dalam perspektif filsafat pengetahuan, menurut M. Amin Abdullah, ada tiga jenis model, yaitu: *linier (single entity), pararel (isolated entities),* dan ***sirkular (interconnected entities).***[303] Perbedaan antara pendukung yang "linier" dan "pararel" adalah, yang *pertama* hanya menguasai

[303] Metode penyelidikan ilmiah itu pada garis besarnya ada dua macam, yaitu: 1) yang pada umumnya diterapkan dalam penyelidikan-penyelidikan terhadap objek-objek yang bersifat kealaman, dan 2) yang pada umumnya diterapkan terhadap objek-objek ilmiah yang pada dasarnya bersifat kejiwaan. Yang *pertama* dinamakan juga *metode siklus-empirik*, sedangkan yang *kedua* dinamakan *metode liner*. Dari susunan katanya, tampaklah bahwa metode *siklus-empirik* terdiri dari dua kata, yaitu "siklus" dan "empirik". Kata "siklus" menujukkan kepada "proses" yang berulang-ulang terjadi yang kita jumpai dalam suatu penyelidikan tertentu. Untuk jelasnya dapatlah dikatakan bahwa penerapan metode semacam ini berawal pada pengamatan atau observasi terhadap kasus-kasus yang sejenis atau hal-hal yang sejenis, kemudian secara **induktif** orang menarik kesimpulan-kesimpulan umum yang dinamakan

satu tradisi pembelajaran akademik—**monodisipliner**—, sedangkan yang *kedua* menguasai berbagai tradisi, tetapi tidak mampu untuk meramu berbagai tradisi itu menjadi satu unit analisis terpadu—**antardisipliner**—Sedangkan yang ketiga menguasai berbagai tradisi keilmuan dan mampu "menganyam"nya dengan *methods* dan *approaches* tertentu–**interdisipliner**–. Berdasarkan tiga jenis model tersebut, Amin memilih model atau metode ***sirkular.*** Menurutnya, hubungan ketiganya hanya dapat dibangun secara sistematik dengan menggunakan model gerakan tiga pendekatan secara sirkular (trialektis), di mana masing-masing dimensi berinteraksi, berinterkomunikasi satu dengan lainnya. Masing-masing pendekatan berinteraksi dan dihubungkan dengan lainnya—interdisipliner—. Tidak ada satu pendekatan maupun disiplin yang dapat berdiri sendiri. Menurut Amin, **gerakan dinamis ini pada esensinya adalah hermeneutik.**[304] Lihat gambar tabel ini:

<table>
<tr><td>Linier</td><td>Monodisipliner</td><td rowspan="2">Immature Science</td></tr>
<tr><td>Pararel</td><td>Antardisipliner</td></tr>
<tr><td>Sirkular</td><td>Interdisipliner</td><td>Mature Science</td></tr>
</table>

hipotesa-hipotesa. Yang dinamakan hipotesa dalam hal ini ialah kesimpulan-kesimpulan umum yang bersifat sementara yang diperoleh setelah orang melakukan pengamatan terhadap sejumlah kasus yang sejenis. Orang kemudian melakukan eksperimen-eksperimen. Apabila orang melakukan eksperimen-eksperimen semacam itu, maka dalam hal ini orang menguji atau melakukan kajian kebenaran lagi. Pengujian seperti ini pastilah menggunakan metode **deduktif.** Jadi, pola sirkular adalah pola dialektik antara induktif dan deduktif. Sedangkan tentang "linier", maka seakan-akan cara penanganan seperti ini bersifat terbuka, dalam arti bahwa hasil-hasil penyelidikan yang bersangkutan senantiasa pada dasarnya masih bersifat sementara. Soejono Soemargono, *Filsafat Ilmu Pengetahun* (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983), hlm. 26-30.

[304] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 65.

B. Metode (A)bduktifikasi (Filsafat Pragmatisme "Peirce")-Manusia

Abduksi sendiri, sebagaimana diterangkan oleh Peirce, yang mempopulerkan "logika" ini, merupakan suatu proses berpikir yang tidak dapat dipatok dengan satu jenis penalaran formal (*reason*) saja, ia tidak muncul dari proses logis yang ketat-baku, tetapi dari suatu kilatan *insight* di bawah **imajinasi kreatif *(creative imagination)*** yang kaya dengan tawaran hipotesis yang *probable* untuk terus diuji (dari seorang ilmuan atau pemikir yang sudah sedemikian berpengalaman).[305] Ketika menjelaskan tentang metode abduktifikasi, Peirce menggunakan tiga kata kunci, yaitu: ***"rule"*** *(to refer to an abstract),* ***"case"*** *(to refer to a particular abstract relationship),* dan ***"result"*** *(to refer to a single empirical observation).*[306] Hubungan ketiganya berbentuk sirkular hermeneutis. Berbeda dengan metode deduktif, misalnya, yang menekankan aspek kepastian atau *certainty,* metode abduktif lebih menekankan pada aspek *productivity* dan *context-sensitivity*.[307] Metode abduktif sendiri mempunyai basis epistemologi dalam filsafat kritisisme (Kantian). Lihat tabel di bawah ini:

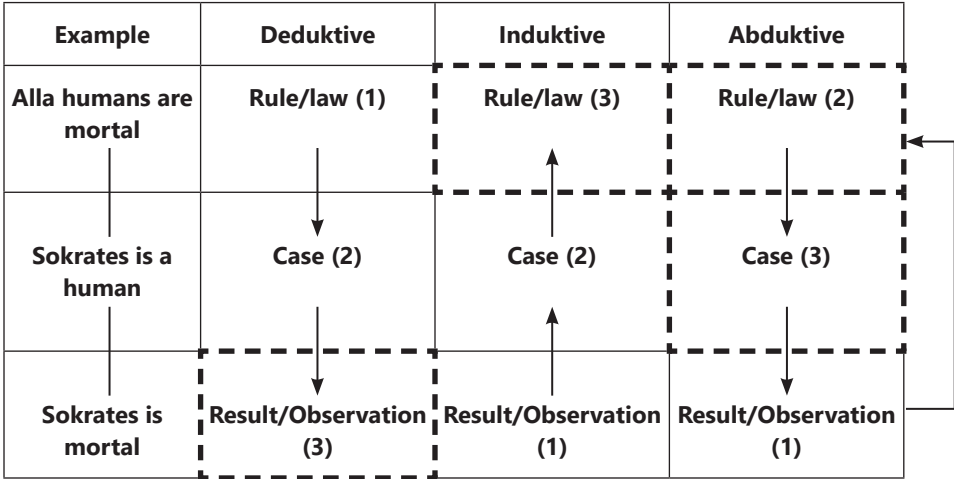
Epistemologi	Rasionalisme	Empirisisme	Kritisisme
Metodologi	**Deduktif**	**Induktif**	**Abduktif**
Mazhab Integrasi	**Islamisasi Ilmu**	**Ilmuisasi Islam**	**Integrasi-Interkoneksi**

[305] A. Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan,* hlm. 96.

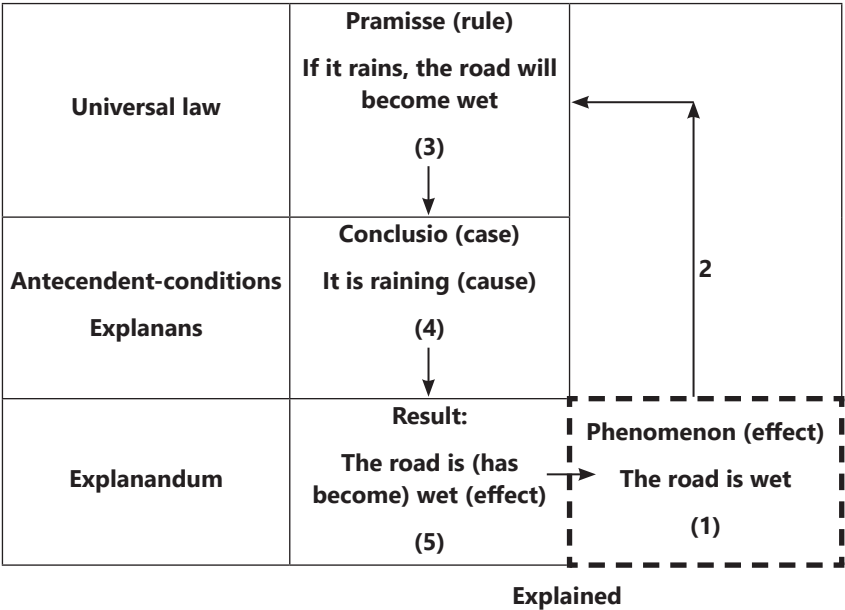
[306] Jan Svennevig, "Abduction as A Methodological Approach to the Study of Spoken Interaction", hlm. 1.

[307] *Ibid.,* hlm. 5.

Untuk mengetahui perbedaan antara metode deduktif, induktif, dan abduktif, Peirce menggambarkannya sebagai berikut:[308]

Example	Deduktive	Induktive	Abduktive
Alla humans are mortal	Rule/law (1)	Rule/law (3)	Rule/law (2)
Sokrates is a human	Case (2)	Case (2)	Case (3)
Sokrates is mortal	Result/Observation (3)	Result/Observation (1)	Result/Observation (1)

Berdasarkan gambar di atas, pola berpikir **deduktif** berangkat dari *rule,* ke *case,* hingga akhirnya ke *result;* pola berpikir **induktif,** sebaliknya, dari *result,* ke *case,* dan berakhir ke *rule.* Sedangkan pola pikir **abduktif** seperti gerak sirkular-trialektis, antara *rule, case,* dan *result.* Dalam perspektif **"cause-effect"–"if-then clouse"**–[309], pola berpikir abduktif juga dapat dijelaskan sebagai berikut:

308 Hans Rudi Fischer and Heidelberg, "Abductive Reasoning as a Way of Worldmaking", hlm. 5.

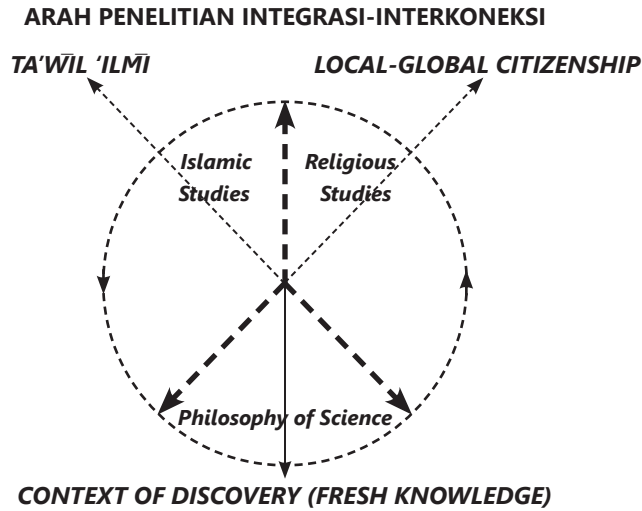
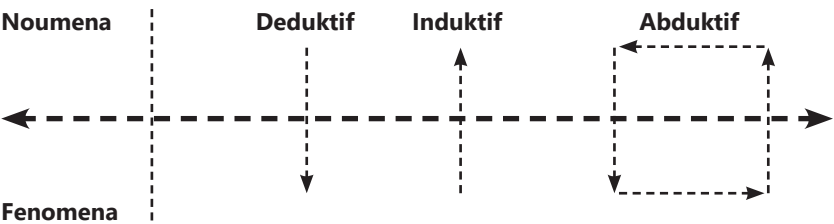
309 Holmes Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, t.t.), hlm. 12.

Menurut Amin, misalnya, terkait dengan dimensi Teologi (Kalam), umpamanya, ada tiga aspek yang terkait dengan reformulasi ilmu Kalam, yaitu: 1) struktur fundamental pola pikir atau logika akidah (*deductive, inductive,* dan *abductive*); 2) teks-teks atau *naṣ-naṣ* keagamaan adalah terbatas, sedang peristiwa-peristiwa alam, budaya, dan sosial terus menerus berkembang (dari yang tersurat [*naṣ*] ke yang tersirat ["magzā" dan "spirit"]); 3) masa depan pendekatan dalam pengkajian ilmu Kalam, kerjasama antar berbagai metodologi keilmuan (dari aliran-aliran ilmu Kalam [*Islamic Studies*] ke aliran-aliran teologi [*Religious Studies*]).[310] Menurut Amin, dalam konteks pengembangan ilmu Kalam (Teologi), diperlukan pola pikir *abductive*. Pola pikir *abductive* lebih menekankan *the logic of discovery* dan

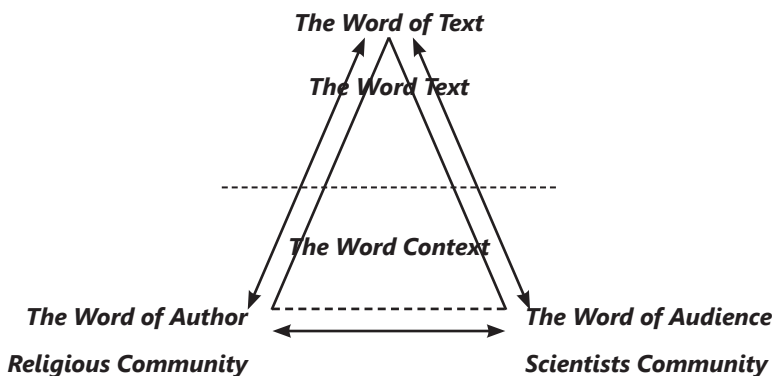
[310] M. Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga", in *Al-Jami'ah*, No. 65/VI, 2000, hlm. 84.

bukannya *the logic of justification*—meminjam istilah Karl Popper—.*Abductive*—logika Integrasi-Interkoneksi—adalah kombinasi antara pola pikir *deductive*—logika Islamisasi Ilmu—dan *inductive*—logika Ilmuisasi Islam—. Logika *abductive* adalah hubungan sirkularistik antara "Tuhan" yang "tanzīh" dan "tasybīh"—dalam perspektif ilmu tasawuf, wilayah *abductive* disebut dengan dimensi "barzakh"—. Amin juga memandang perlunya pergeseran dari aspek **tafsir** yang tersurat ke ***ta'wil*** yang tersirat[311312]–penulis menambahkan ke ***ta'wīl 'ilmī*** (gerak hermeneutis)–. Sebab, teks itu terbatas, sedangkan konteks tidak pernah terbatas. Amin juga memandang perlunya dikaitkan antara kajian aliran-aliran Kalam (Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah, Sunni, dan Syi'i) ke aliran-aliran Teologi (Katolik, Protestan, Yahudi, Buddha, Hindu, Kong Hu Cu, dan sebagainya), dari *Islamic Studies* ke *Religious Studies*. Lihat tabel ini:

Struktur Logika Ilmu Kalam	**Struktur Teks dan Konteks**	**Masa Depan Pengkajian Ilmu Kalam**
Dialektika antara *Inductive* dan *Deductive* (*Abductive*)	**Dialektika antara Yang Tersurat (*Naṣ*) dan Yang Tersirat (*Magza*/Spirit)**	**Dialektika antara Aliran-aliran Ilmu Kalam dan Aliran-aliran Teologi**
Context of Discovery	***Ta'wīl al-'Ilmī***	***Local Citizenship* dan *Global Citizenship***
Philosophy of Science	***Islamic Studies***	***Religious Studies***

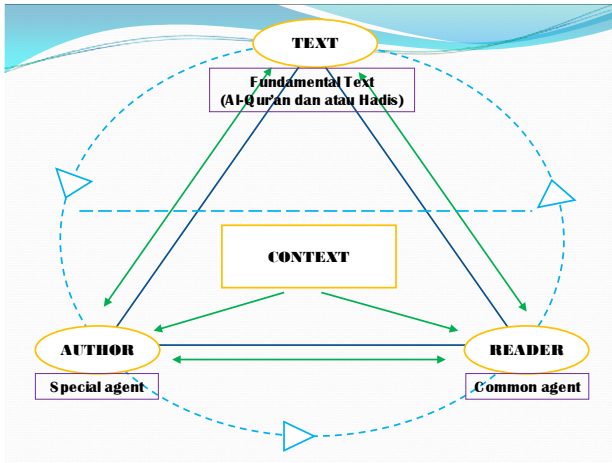
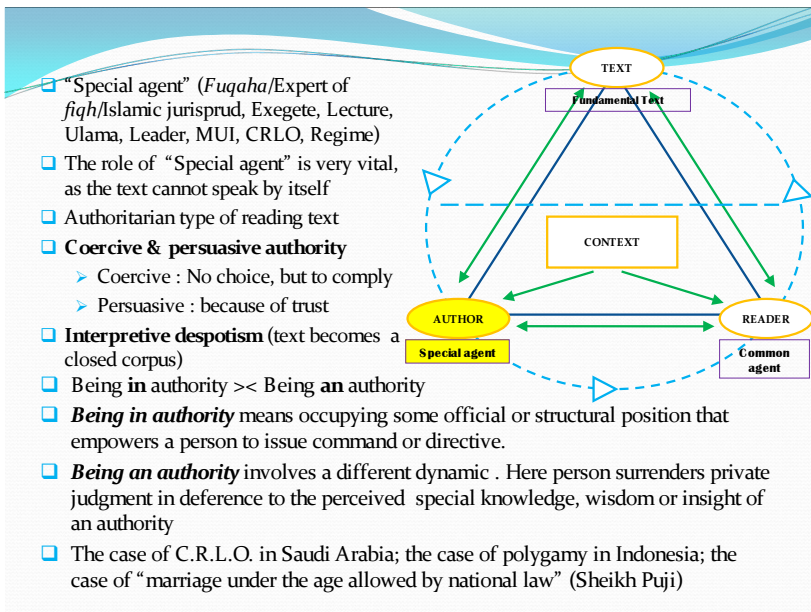
[311] *Ibid*., hlm. 86.

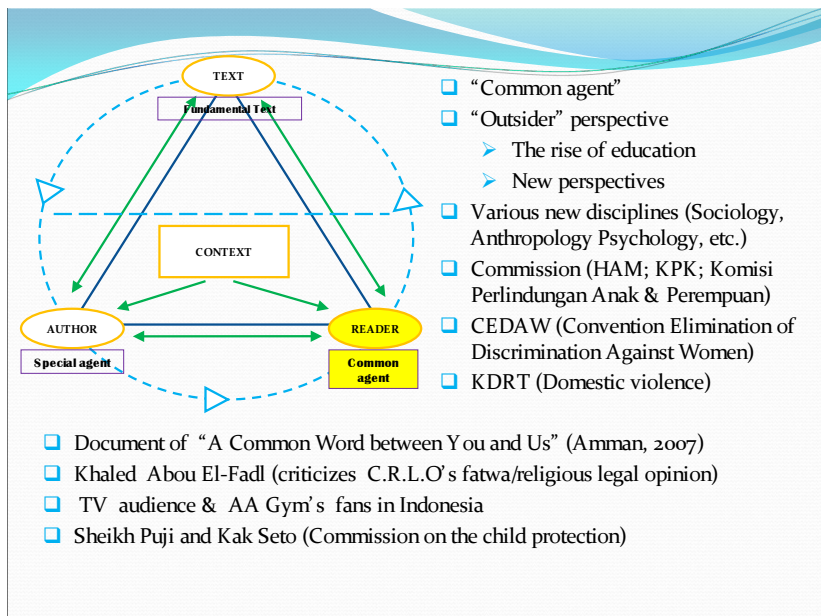
Lihat gambar ini:

Berdasarkan penjelasan di atas, perbedaan antara cara berpikir deduktif-kualitatif, induktif-kuantitatif, dan abduktif-kualitatif dan kuantitatif adalah: metode deduktif berangkat dari dari "rule" ke "result"; metode induktif dari "result" ke "rule", sedangkan metode induktif adalah gerak **sirkular-hermeneutis** antara *rule, case, and result*. Deduktif dan Induktif lebih berbicara tentang "hasil", sedangkan Abduktif lebih mengarah pada "proses". Lihat gambar di bawah ini:

C. Metode (H)ermeneutisasi (Filsafat Islam "Jabiri")-al-Qur'an

M. Amin Abdullah, misalnya pernah membuat model operasionalisasi trialektis-hermeneutik antara *text, author [actor–religious community–],* dan *reader [spectator–scientists community–]*–Ken Wilber, misalnya, menyebutnya dengan istilah "I" (*actor*), "We" (*spectator*), dan "It" dan "Its" (*text*)–[312] dalam konteks *operationalizing al-qirā'ah al-muntijah* atau *reading productively– abductive: productivity* dan *context-sensitivity*–dalam gambar berikut ini:[313]

Pilar *text* di sini adalah al-Qur'an atau al-Hadis (*ḥaḍ ārah an-naṣ*), pilar *author*-nya dapat disebut juga sebagai *special agent–actor–,* sedangkan pilar *reader*-nya dapat disebut juga sebagai *common agent–spectator–*. Hubungan ketiganya berbentuk trialektis.

---

[312] Wilber, *The Marriage of Sense and Soul*, hlm. 54.

[313] M. Amin Abdullah, "Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN", dalam Amir Mahmud (ed.), *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia* (Jakarta: Edu Indonesia Sinergi, 2005), hlm. 22-25.

Yang dimaksud sebagai "author" atau "special agent" atau "actor" dalam konteks penelitian integrasi-interkoneksi adalah *religious community*, seperti MUI, Ulama, dan sebagainya–kluster ketiga "spider web"–. Lihat gambar ini:

Gambar 357

Sedangkan yang dimaksud "reader" atau "common agent" atau "spectator" dalam metode hermeneutika penelitian integrasi-interkoneksi adalah disiplin-disiplin keilmuan yang lain, seperti sosiologi, antropologi, dll–kluster keempat dan kelima dalam "spider web"–.

Menurut Moh. Shofan, misalnya, konsep "at-Ta'wil al-'Ilmi" yang pernah digagas oleh Amin di atas dapat disebut sebagai "Jalan Ketiga Pemikiran Islam". Menurut Shofan, Amin Abdullah telah memberikan "Jalan Ketiga"–bedakan dengan "The Third Way"-nya Anthony Giddens–, sebab, dengan konsep "at-Ta'wīl al-'Ilmī"-nya, Amin dipandang oleh Shofan telah berhasil menghubungkan dan menawarkan model **sirkular-dialektis** dan **kritis-komunikatif** antara pendekatan *bayānī, 'irfānī,* dan *burhānī* yang telah ditawarkan oleh al-Jābirī. Menurut Shofan, Amin menyebut pendekatan ketiga epistemologi di atas sebagai *at-Ta'wīl al-'Ilmī* yang berusaha menjadikan teks, atau lebih

tepatnya pemahaman orang-perorang, kelompok, mazhab, aliran, organisasi, dan kultur terhadap teks sebagai objek telaah keilmuan keislaman yang baru. Metode *at-ta'wīl al-'ilmī* sendiri memanfaatkan pendekatan hermeneutika **klasik, modern**, maupun **postmodern**.[314] Jadi, *at-ta'wīl al-'ilmī,* menurut Amin, bukanlah sebutan lain untuk *hermeneutika,* sebab Amin lebih suka menyebut metode *hermeneutika* dengan istilah *al-qirā'ah al-muntijah* atau *reading productively*.

Pendekatan *at-ta'wīl al-'ilmī*–bedakan dengan "tafsir" dan "ta'wil" saja–sebagai model tafsir alternatif terhadap teks menggunakan jalur **lingkar hermeneutis** yang mendialogkan secara sungguh-sungguh antara paradigma epistemologi *bayānī, 'irfānī wa burhānī* dalam satu gerak putar "sirkular" yang saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki, dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma, khususnya jika masing-masing berdiri sendiri, terpisah antara yang satu dengan yang lainnya. Inilah yang kemudian dimaksud oleh Shofan bahwa Amin telah menawarkan "Jalan Ketiga Pemikiran Islam"–Amin sendiri lebih suka menyebutnya dengan istilah "Gelombang Ketiga"; bedakan dengan "The Third Wave"-nya Alvin Toffler–sebagai solusi alternatif untuk keluar dari diskursus pemikiran Islam (*Islamic Thought*) yang tidak semata-mata berorientasi pada konservatif-tradisionalis maupun liberalisme. Pesan kemanusiaan dan keadilan yang melekat dalam al-Qur'an, yang sering disebut sebagai *raḥmatan li al-'ālamīn* (universal) hanya dapat dipahami dengan baik jika para penafsir kitab suci

[314] M. Shofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), hlm. 379.

kontemporer memahami tiga paradigma epistemologi pemikiran keislaman tersebut dan mampu mendialogkan serta memadukannya dalam satu tarikan nafas pemahaman dan penafsiran.

Berdasarkan penjelasan tentang metode **"SAH" (Sirkularisasi, Abduktifikasi,** dan **Hermeneutisasi)** di atas, pilar **sirkularisasi** dapat dikorelasikan dengan **Alam (*Kauniyah*)**, sebab, ia diambil dari perbendaharaan ilmu alam tentang proses sirkulasi air hujan, misalnya; pilar **abduktivikasi** dapat dikorelasikan dengan **Manusia (*Nafsiyah*),** sebab cara berpikir abduktif adalah cara berpikir intersubjektivikasi, yang menekankan adanya *context-sensitivity* antar manusia*;* sedangkan pilar **hermeneutisasi** dapat dikorelasikan dengan pemahaman terhadap **al-Qur'an (*Qauliyah*).** Dengan demikian maka hubungan triadik dalam "SAH", dapat dikoneksikan dengan hubungan trialektis antara (Sirkularisasi) **Alam,** (Abduktifikasi) **Manusia,** dan (Hermeneutisasi) **al-Qur'an**.[315] Hubungan **integratif** disimbolkan oleh garis tegas (tanpa putus-putus), sedangkan hubungan **interkonektif** disimbolkan oleh garis putus-putus. Hubungan kedua "etika" trialektika

[315] Paling tidak ada tiga (3)–trialektika–komponen utama dalam kehidupan yang **saling terkait (*interconnected*),** yaitu: **manusia, alam,** dan **al-Qur'an.** Manusia merupakan penampakan jiwa (*ẓuhūr an-nafsī*) dari alam dan al-Qur'an; alam merupakan penampakan struktural bentuk (*ẓuhūr at-takwīnī*) dari manusia dan al-Qur'an; sedangkan al-Qur'an merupakan penampakan tertulis (*ẓuhūr al-kutubī*) dari alam dan manusia. Ketiga komponen tersebut **saling terkait** dan akan terfokus pada sebuah lokus utama, yaitu **Allah swt (Tauhid)** selaku pencipta dan yang mengatasi segala sesuatu. Nasaruddin Umar, "Keistimewaan Matematis al-Qur'an: Kajian terhadap Buku *Visual Presentation of the Miracle*", dalam *al-Burhan*, No. 8, Tahun 2008, hlm. 106.

tersebut berporos pada nilai-nilai tauhid–bedakan dengan konsep “Etika-Tauhidik“[316]-nya M. Amin Abdullah–.

[316] M. Amin Abdullah, ”**Etika Tauhidik** sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003).

PUSTAKA

Abdullah, M. Amin, "Metode Filsafat dalam Tinjauan Ilmu Agama: Tinjauan Pertautan antara Teori dan Praxis", disampaikan dalam *Simposium Metodologi Penelitian Filsafat,* Fakultas Filsafat UGM dan Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 27-28 Juni 1991.

-----------, "Dimensi Etis-Teologis dan Etis-Antropologis dalam Pembangunan Berwawasan Lingkungan", *Jurnal al-Jami'ah,* No. 49, Tahun 1992.

-----------, "Teologi dan Filsafat Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya", dalam *Seminar Internasional tentang Agama dan Perkembangan Kontemporer: Suatu Pembahasan Perbandingan*, diselenggarakan oleh Departemen Agama Republik Indonesia dengan Pelaksana Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 23-26 September 1992.

------------, "Islam Indonesia lebih Pluralistik dan Demokratis", *Jurnal al-Jami'ah,* No. 3, Vol. VI, Tahun 1995.

------------, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

------------, "Pentingnya Filsafat Dalam Memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan", KKA, Seri Ke-107/ Tahun X/1996.

------------, "Problematika Filsafat Islam Modern: Pertautan antara "Normativitas" dan "Historisitas"", dalam Moh.

Mahfud MD dkk (eds.), *Spiritualitas al-Qur'an dalam Membangun Kearifan Umat,* Yogyakarta: UII Press, 1997.

------------, "Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science", *al-Jami'ah* No. 61 Tahun 1998.

------------, "Kata Pengantar: Studi Agama Era Post-Positivisme (Implikasi bagi Dialog Antaragama", dalam Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun,* Yogyakarta: Bentang, 2000.

-----------, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama-agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius", dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsafat,* disampaikan di hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tanggal 13 Mei 2000.

-----------, At-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah*, No. 39, Tahun 2001.

------------, "Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik", dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum,* Yogyakarta: Suka Press, 2003.

------------, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif Interdisipliner", dalam Zainal Abdin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Ansori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi,* Bandung: Mizan, 2005.

-----------, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan*

Integratif-Interkonektif, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

------------, "Intersubjektivitas Keberagamaan Manusia: Membangun Budaya Damai Antar Peradaban Manusia Melalui Pendekatan Penomenologi Agama", dalam Ahmad Pattiroy (ed.), *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam,* Yogyakarta: Lemlit, 2006.

-----------, "Humanisme Religius versus Humanisme Sekuler: Menuju Sebuah Humanisme Spiritual", dalam *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

-----------, "Reformulasi Peran Perguruan Tinggi Agama Islam di Era Teknologi Informasi dan Komunikasi: Tantangan dan Harapan", dalam *Seminar Nasional,* Kementerian Agama RI, STAIN Surakarta, tanggal 25 April 2011, di Hotel Pramesthi Kartasura.

Ahnaf, Moh. Iqbal, "Pergulatan Mencari Model Hubungan Agama dan Sains: Menimbang Tipologi Ian G. Barbour, John F. Haught, dan Willem B. Dress", dalam *Jurnal Relief* Vol 1, No. 1 Edisi Januari, Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2003.

Arifin, Zainul, *Model-model Relasi Agama dan Sains,* ttp: tnp., t.t.

Barbour, Ian. G., *Issues in Science and Religion,* London: Harper Torchbooks, 1966.

------------, *Religion in an Age of Science,* San Fransisco: Harper San Fransisco, 1990.

------------, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues,* San Fransisco: Harper San Fransisco, 1997.

------------, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?,* San Fransisco: Harper Publisher, 2000.

Bernstein, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism:*

Science, Hermeneutics and Praxis, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.

Bishop, Steve, "A Typology for Science and Religion", *Evangelical Quarterly* 72:1, 2000.

Capra, Fritjof, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism,* London: Flamingo, 1975.

-----------, *The Turning Point: Science, Society, and Rising Culture,* London: Flamingo, 1982.

-----------, *Uncommon Wisdom: Conversations with Remarkable People,* London: Flamingo, 1988.

-----------, "System Theory and the New Paradigm", in Merchant (ed.), *Ecology, Key Concepts in Critical Theory,* New Jersey: Humanities Press, 1994.

-----------, *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter,* London: Flamingo, 1996.

-----------, *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living,* London: Flamingo, 2002.

Clayton, Philip, and Zachary Simpson (eds.), *Religion and Science: Toward A Comprehensive Integration of Science and Religion "A Post Metaphysical Approach",* New York: Oxford University Press, 2006.

Daulay, Saleh, *Merajut Harmonisasi Filsafat, Sains, dan Agama: Menimbang Posisi Fritjof Capra di Tengah Antagonisme Hubungan Sains dan Agama,* 25 Mei 2012.

Haught, John F., *Science and Religion: From Conflict to Conversation,* New York: Paulist Press, 1995.

Kayam, Umar, "Transformasi Budaya Kita", *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada,* diucapkan di Muka Rapat Senat Terbuka Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, pada tanggal 19 Mei 1989.

Knott, Kim, “Insider/Outsider Perspectives”, dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion,* London and New York: Routledge, 2005.

-----------, *The Location of Religion: A Spatial Analysis,* Vol. I , ondon: Equinox Publishing, 2005.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution,* Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

-----------, “Logic of Discovery or Psychology of Research”, in Imre Lakatos, Alan Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge,* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

------------, “Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice”, *Machette Lecture at Furman University*, 30 November 1973, p. 357. Reprinted by permission from Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in the Scientific Tradition and Change*, 1974.

------------, “Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu”, dalam *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Ilmu Sejarah pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada*, pada tanggal 21 Juli 2001.

Lakatos, Imre, “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes”, dalam Imre Lakatos dan Alan Musgrave (ed.), *Critism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Mahzar, Armahedi, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam,* Bandung: Pustaka, 1983.

-----------, *Islam Masa Depan,* Bandung: Pustaka, 1993.

-----------, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam,* Bandung: Mizan, 2004.

-----------, “Dari Tao Fisika ke Tao Kehidupan: Evolusi

Pemikiran Fritjof Capra", dalam Fritjof Capra, *The Tao of Physics: Menyingkap Kesejajaran Fisika Modern dan Mistisisme Timur,* terj. Aufiya Ilhamal Hafizh, Yogyakarta: Jalasutra, 2004.

------------, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi" dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi,* Bandung: Mizan, 2005.

Malcolm, Norman, *Wittgenstein: A Religious Point of View?,* New York: Cornel University Press, 1993.

Popper, Karl R., "Three Worlds", in *The Tanner Lecture on Human Values,* The University of Michigan, 7 April, 1978.

------------, *The Logic of Scientific Discovery,* London: Unwin Hyman, 1987.

Riyanto, Waryani Fajar, *Integrasi-Interkoneksi M. Amin Abdullah (1953-...): Biografi Intelektual,* Yogyakarta: Suka Press, 2013.

Rolston, Holmes, *Science and Religion: A Critical Survey,* New York: Random House, t.t.

Saeed, Abdullah, *Islamic Thought: An Introduction,* London and New York: Routledge, 2006.

Setiawan, Iwan, "Pemikiran Pendidikan M. Amin Abdullah: Menuju Pendekatan Keilmuan, dari Integratif ke Interkonektif", dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner,* Vol. 5, No. 2, Juli-Desember, 2006, hlm. 381-408.

Supadjar, Damardjati, *Filsafat Ketuhanan Menurut Alfred North Whitehead,* Yogyakartaa: Fajar Pustaka Baru, 2000.

Syahrur, Muhammad, *Naḥwa Uṣūlin Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah: al-Waṣiyyah - al-Irṡ - al-Qawwāmah - at-Ta'addudiyyah - al-Libās,* Damaskus:

Maktabah al-Asad, 2000.

Whitehead, Alfred N., *Science and the Modern World,* New York: The Macmillan Company, 1925.

-----------, *Adventures of Ideas,* New York: The New Amarican Library, 1959.

-----------, *Process and Reality,* New York: The Free Press, 1979.

-----------, *Religion in the Making,* Cambridge: Cambridge University Press, t.t.

Widianarko, Budi, dkk., *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama,* Yogyakarta: Kanisius, 2004.

Wilber, Ken, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion,* New York: Random House, 1998.

Vlastos, Gregory, "Organic Categories in Whitehead's Philosophy", in *Journal of Philosophy* 34, 1937.

PENULIS

Dr. Waryani Fajar Riyanto, S.H.I., M.Ag
Dosen Program Studi Akidah dan Filsafat Islam (AFI)
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam (FUPI)
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: waryani.riyanto@uin-suka.ac.id

A. Biodata

Penulis lahir di Kabupaten Madiun, Jawa Timur, pada tanggal 23 Juni 1979 (43 Tahun). Penulis adalah putra kedua dari tiga besaudara, dari ayah bernama Warsito dan ibu Sumarlik. Penulis menikah dengan Indah Mardatilla, putri K.H. Amang Muhammad (cucu Ajengan Bintang, Cicurug, Sukabumi) dan ibu H. Syarifah, pada tanggal 29 Juli 2005. Dari pernikahan tersebut telah lahir tiga putri kami masing-masing bernama Najwa Munjiha (2006), Syarifatul Muna (2010) dan Syakira Mumtaza Nurbaiti (2015). Sebelum hijrah ke Jakarta dan ke Jogja, penulis adalah Dosen pada Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam IAIN/UIN Pekalongan (2006-2019). Sebelum ke Jogja, penulis bertugas di Kementerian Agama RI Pusat sebagai Kepala Sub Bidang Lembaga

Keagamaan (1 Mei 2019 s.d. 28 Januari 2021) Bidang Bina Lembaga Kerukunan Agama dan Lembaga Keagamaan, kemudian menjadi Kepala Sub Bidang Penanganan Isu Kerukunan Bidang Harmonisasi Umat Beragama (29 Januari 2021 s.d. 28 Februari 2021) pada Pusat Kerukunan Umat Beragama (PKUB) Sekretariat Jenderal Kementerian Agama RI. TMT 1 Maret 2021, penulis bertugas sebagai dosen Studi Islam (Ilmu Tasawuf) di Program Studi Akidah dan Filsafat Islam (AFI) Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga. Penulis menyelesaikan jenjang pendidikan formal SD (1992), SMP (1995) dan SMA (1998) di Madiun. Adapun jenjang Sarjana pada Jurusan *al-Ahwal asy-Syakhsiyyah* (2003), Magister Pascasarjana pada Program Studi Hukum Keluarga (2005) dan Doktor Studi Islam Bidang Antropolinguistik Al-Qur'an (2011) di bawah bimbingan Prof. Syamsul Anwar M.A, Prof. Sjafri Sairin, M.A dan Prof. Soepomo Prodjosoedarmo. Seluruhnya ditempuh pada IAIN/UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1999-2011). Penulis adalah santri dari Pondok Pesantren Darussalam di Madiun (1993-1999), Ma'had 'Aly Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak di Yogyakarta (2000-2003) dan Madrasah Huffad Qur'an Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak di Yogyakarta (2000-2005). Di bidang organisasi keagamaan, penulis adalah **Wakil Ketua Departemen Dakwah Dewan Pimpinan Pusat Jam'iyyatul Islamiyah (DPP JmI) Periode 2020-2025** dan **Ketua Biro Dakwah Dewan Pimpinan Daerah Jam'iyyatul Islamiyah (DPD JmI) Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta Periode 2021-2026.**

Adapun beberapa riset internasional terkait studi agama dan keislaman yang pernah penulis ikuti adalah kuliah di Universitas al-Azhar dan Kuliah Malam Bersama Hasan Hanafi dan Abu Hay al-Farmawi, Kairo, Mesir (Maret-Juni, 2007); *University of Malaya (UM),* Malaysia (2011);

Singapura (2015); Seoul, Korea Selatan (2015); Tokyo, Osaka dan Kyoto University, Jepang (2016); Praha, Republik Ceko (2017); Wina, Austria (2017); Amsterdam, Belanda (2017); Los Angeles dan California Amerika Serikat (2018); Brussel, Belgia (2019); Berlin, Jerman (2019); dan di Paris, Perancis (2019). Tahun 2014, penulis pernah mendapatkan penghargaan dari Menteri Agama RI sebagai "Penulis Paling Produktif Dengan Jumlah 101 Buku-Buku Keislaman." Saat ini penulis tinggal di Dusun Donolayan, RT: 05, RW: 22, Desa Donoharjo, Kecamatan Ngaglik, Kabupaten Sleman, Yogyakarta. Nomor HP: 081222646737.

B. Seminar Nasional dan Internasional

(1) Narasumber Seminar Nasional dengan Tema *"Manusia, Islam, dan Pancasila: Personalitas, Identitas, dan Finalitas"* di IAIN Pontianak, 18 Juli 2017

(2) Narasumber Seminar Nasional dengan Tema *"Islam Wasatiyah dan NKRI"* di IAIN Pontianak, 2018

(3) Narasumber Seminar Nasional dengan Tema *"Menemukan Sumbernya Daya Manusia"* di STIE APRIN di Palembang, 5 Mei 2018

(4) Narasumber Seminar Nasional dengan Tema *"Manajeman Spiritual: Perspektif Hikmah"* di STIE APRIN di Palembang, 22-23 September 2018

(5) Narasumber dalam Kegiatan Rapat Koordinasi FKUB se-Sulawesi Selatan dengan Tema "*Peningkatan Peran dan Fungsi FKUB dalam Menjaga Kerukunan*", di Sulawesi Selatan, 23 September 2019

(6) Narasumber Seminar Nasional dengan Tema *"Moderasi Hukum Islam: Berdasarkan Adat Bersendi Syarak dan Syarak Bersendi Kitabullah"* di Fakultas Syari'ah dan

Hukum Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 24 September 2019

(7) Narasumber Seminar Nasional dengan Tema *"Hakikat Moderasi Beragama dalam Perspektif al-Qur'an: Berlandaskan Dua Pusaka Abadi Qur'an dan Sunnah-Nya"* di Fakultas Ushuluddin dan Pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 24 September 2019

(8) Narasumber Seminar *Progress Report TIM Sumbu Pendek 2019* di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), 26 September 2019

(9) Peserta aktif kegiatan "Dialog Lintas Agama dan Sosialisasi Moderasi Beragama di Kabupaten Gunungkidul Provinsi D.I. Yogyakarta", **26-29 Maret 2021**

(10) Narasumber Seminar "Meneguhkan Jawa Barat Sebagai Rumah Bersama Semua Umat Beragama: Moderasi Beragama Sebagai Kesadaran Bersama". Diselenggarakan oleh Pemerintah Daerah Provinsi Jawa Barat Sekretariat Daerah. **7 April 2021**

(11) Narasumber atau Pembedah Buku "Universalitas Pancasila Yudian Wahyudi: Percikan Biografi Intelektual, Spiritual dan Internasional". Hari, tanggal : Selasa, **13 April 2021.** Waktu : 14.00 – selesai. Tempat : Gedung Prof. Soenarjo, S.H. Lantai 1, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

(12) Peserta *International Webinar: Managing Diversity, Building Solidarity and Celebrating Harmony (A Reading from Said Nursi's Risale-i Nur),* **29 April 2021**. Seminar Internasional ini diselenggarakan oleh Faculty of Ushuluddin and Islamic Thought, UIN Sunan Kalijaga

Yogyakarta, UPT Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, İstanbul İlim Ve Kültür Vakfi (İIKV), Turkey dan Yayasan Nur Semesta, Ciputat, Indonesia.

(13) Ketua Pusat Moderasi Beragama dan Kebhinnekaan (PMBK) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2022.

C. Artikel

(1) "Teo-antropokosmosentrik-Integralistik: Studi Integrasi antara al-Qur'an dan Ilmu Komunikasi", dalam *Profetik: Jurnal Komunikasi,* Vol. 1, No. 2, Oktober 2008, halaman. 140-159.

(2) "Komunikasi Verbalistik Qur'anik: Perspektif Tafsir Tematik", dalam *Profetik: Jurnal Komunikasi,* Vol. 2, No. 2, Oktober 2009, halaman. 152-174.

(3) "Melacak Akar-akar Filsafat Ilmu dalam Pendekatan Integrasi-Interkoneksi: Perspektif Intersubjective Testability Ian. G. Barbour dan Semipermeable Holmes Rolston III", dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner,* Vol. 11, No. 2, Juli-Desember 2012, halaman. 67-94.

(4) "Islam dan Media Massa: Pertautan Triadik antara Tuhan, Manusia, dan Budaya", dalam *Jurnal Islamic Review,* Vol. 2, No. 2, Oktober 2013, halaman. 71-98.

(5) "Seni, Ilmu, dan Agama: Memotret Tiga Dunia Kuntowijoyo (1943-2005) dengan Kacamata Integralisme", dalam *Jurnal Politik Profetik,* Vol. 1, Nomor 2, Desember 2013, halaman 81-108.

(6) "Mazhab Sunan Kalijaga: Refleksi Setengah Abad Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga (1963-2013)", dalam *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum,* Vol.

47, No. 2, Desember 2013, halaman. 371-416.

(7) "Strategi Ke-Buddha(ya)an Tarekat", dalam Nunuk Rijojo Adi (ed.), *Tarekat dan Etika dalam Kemandirian Diri,* Yogyakarta: Muhyin Nufus Media, 2013, halaman. 51-126.

(8) "Integrasi-Interkoneksi Pro(f)etik: Mempertautkan Pemikiran M. Amin Abdullah dan Kuntowijoyo", dalam Moch Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (eds.), *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan: Festchrift untuk M. Amin Abdullah,* Yogyakarta: CISForm Press, 2013, halaman. 69-93.

(9) "Antisinonimitas Tafsir Sufi Kontemporer", dalam *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman,* Vol. 9, No. 1, Juni 2014, halaman. 121-134.

(10) "Integrasi-Interkoneksi Psikologi: Implementasinya bagi Penyusunan Buku Ajar di Program Studi Psikologi Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", dalam *Jurnal Psikologi Integral,* Vol. 1, Nomor 1, Juni, 2014, halaman 1-21.

(11) "Budaya Hukum: Telaah atas Fenomena Korupsi", dalam *Jurnal Ilmiah Citra Ilmu: Kajian Kebudayaan dan Keislaman,* Vol. X, Edisi 19, April, 2014, halaman. 191-36.

(12) "Komunikasi Islam Intersubjektif: Perspektif Trilogi Relasionisme", dalam *Mawa'izh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan,* Vol. II, No. 4, Desember 2014, halaman 345-366.

(13) "Nalar Filsafat Ilmu Sosial Islam Integratif: Mempertautkan antara Pemikiran Ibn Khaldun dan Kuntowijoyo tentang Empat Perkembangan Sejarah Kesadaran Keberagamaan Masyarakat Muslim

Indonesia (Mistis, Mekanis, Organis, dan Sistemis), dalam Moh. Pribadi, *Pemikiran Sosiologi Islam Ibn Khaldun,* Yogyakarta: Suka Press, 2014, halaman. xv-lxi."

(14) The Role of Jam'iyyatul Islamiyah Organization in Strengthening Religious Moderation in Indonesia (Systems Theory Approach), *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 6, No. 2, Desember, 2021, 171-188.

(15) Filsafat Digital Integral: Reformulasi Program Literasi Digital Nasional di Era Pandemi Covid-19 di Indonesia, *Fikrah: Jurnal Ilmu Akidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 9, No. 2, Desember, 2021, 303-321.

D. Partisipasi di Forum Keagamaan Internasional

1. Musyawarah Internasional Agama Islam "Unveiling The Secret of Mankind and Its", 31 Mei 2020.
2. Musyawarah Internasional Agama Islam, "The Significance of Shalat in Promoting Ukhuwwah Islamiyah", 7 Juni 2020.
3. Musyawarah Internasional Agama Islam, "The Significance of Shalat in Promoting the Akhlak – Budi", 21 Juni 2020.
4. Musyawarah Internasional Agama Islam, "Shalat as the Pillar of Religion", 28 Juni 2020.
5. Musyawarah Internasional Agama Islam, "To Uphold The Truth in Islam", 12 Juli 2020.
6. Musyawarah Internasional Agama Islam, "Understanding The Essence of Islam", 14 Juli 2020.
7. Musyawarah Internasional Agama Islam, "The Importance of Understanding The Human Life", 26

Juli 2020.

8. Musyawarah Internasional Agama Islam, "The Importance of Al Qur'an and Al Sunnah in Improving Akhlak-Budi", 9 Agustus 2020.
9. Musyawarah Internasional Agama Islam, "The Importance of Understanding The Apostolate of The Prophet Muhammad SAW", 23 Agustus 2020.
10. Musyawarah Internasional Agama Islam, "Islam My Chosen Religion", 28 Agustus 2020.
11. Musyawarah Internasional Agama Islam, "They Who Knows Oneself Actually Knows God", 6 September 2020.
12. Musyawarah Internasional Agama Islam, "Understanding The Nature of *Sifat 20 Bagi Allah*", 20 September 2020.
13. Musyawarah Internasional Agama Islam "Why are Muslims Required to Fast during the Holy Month of Ramadhan", 7 Maret 2021.
14. International Meeting with The Indonesian Consulate General in Los Angeles, California on Promoting Human Development, held by The Indonesian Consulate General in Los Angeles, California, 2018.
15. Meeting with Indonesian Islamic Community Masjid At Tohir, Los Angeles, California, USA, held by Indonesian Islamic Community Masjid At Tohir, Los Angeles, 2018
16. International Meeting with The Indonesian Ambassador to New Zealand, Samoa, Ana The United Kingdom of Tonga on Promoting Bilateral Relations & Community Cooperation, held by The Indonesian Ambassador to New Zealand, Samoa, Ana The United Kingdom of Tonga, 2018.

17. International Meeting with The Indonesian Ambassador to The Kingdom of Belgium and Luxembourg in Brussels on Promoting Human Development & Preparing for future generations, held by The Indonesian Ambassador to The Kingdom of Belgium and Luxembourg, 2018
18. International Meeting with European Organization for Research and Threatment of Cancer (EORTC), Brussels, held by European Organization for Research and Threatment of Cancer (EORTC), 2018
19. International Meeting with The Indonesian Ambassador to The Kingdom of The Netherlands in The Haque on Promoting Bilateral Relations & Community Cooperation, held by The Indonesian Ambassador to The Kingdom of The Netherlands in The Haque, 2018
20. Meeting with Indonesian Islamic Community Masjid Al Hikmah, Den Haaq, Netherlands, held by Indonesian Islamic Community Masjid Al Hikmah, Den Haaq, 2018
21. Meeting with Indonesian Islamic Community PPME Breda Ar Rahman & Masjid an Nur Waalwijk, Den Haaq, Netherlands, held by Indonesian Islamic Community PPME Breda Ar Rahman & Masjid an Nur Waalwijk, Den Haaq, 2018
22. International Meeting with The Indonesian Ambassador to Austria in Vienna on Promoting Human Relations & Cultural Understanding, held by The Indonesian Ambassador to Austria in Vienna, 2018
23. International Meeting with The Indonesian Ministry of Political Function in Tokyo, Japan, held by The Indonesian Ministry of Political Function in Tokyo, 2017
24. International Academic Symposium at Nagoya University, Nagoya, Japan, held by Nagoya University, 2017

25. International Academic Workshops at Kyoto University, Osaka, Japan, held by Kyoto University, 2017
26. International Academic Seminar at Ehime University of Matsuyama, Japan, held by Ehime University, 2017
27. International Meeting with MAHID Community in Republic of Czech in Prague, held by MAHID Community, 2017
28. International Meeting with The Indonesian Ambassador to The Czech Republic in Prague on Promoting Bilateral Relations & Community Cooperation, held by The Indonesian Ambassador to The Czech Republic in Prague, 2017.

E. Buku

Tahun 2008;

(1) Sang Pewaris Nabi,

(2) Islam, Iman, dan Ihsan,

(3) Biografi Tarekat,

(4) Percik Cahaya: Kalam-Kalam Syaikh,

Tahun 2009;

(5) Terminologi Sufi,

(6) Tasawuf Imajiner,

(7) Tarekat: Madrasah Spiritual,

(8) Revolusi Spiritual,

(9) Isim Mufrad: Menyibak Alam Langit,

(10) Ramadhan ala Sufi,

Tahun 2010;

(11) Islam: Dimensi-dimensi Esoteris,

(12) Asal-Asul al-Qur'an,

(13) Teologi Sufi,
(14) Kosmologi Sufi,
(15) Antropologi Sufi,
(16) Estetika Sufi,
(17) Etika Sufi,
(18) Eskatologi Sufi,
(19) Qalbun Quotient,
(20) Ta'wil Saintifik,
(21) Syatahat Saintifik,
(22) Sufistik Saintifik,
(23) Lailah al-Qadr,
(24) Nuqtah: Asal-Usul Ketiadaan,
(25) al-Qur'an Bergambar,

Tahun 2011;
(26) Integrasi Ilmu,
(27) Uruj: Perspektif Tafsir Sufistik,
(28) Teologi Cahaya: Nur Muhammad,
(29) Zikr: Dengan Menyebut Nama Allah,
(30) Hijrah Spiritual,
(31) Kerajaan Wali,
(32) Haji Akbar,
(33) Sang Petunjuk Jalan,
(34) Asal-Usul Ruh dan Nafsul Mutmainnah,
(35) Sastra Sufi Kontemporer,
(36) Syajarah: Asal Usul Alam Semesta,
(37) Lailah,

Tahun 2012;

(38) Rajawali Sang Raja,

(39) Cermin,

(40) Puisi-puisi Mistik,

(41) Astrologi Sufi,

(42) Filsafat Mistik,

(43) Tafsir Huruf,

(44) Kekerabatan Spiritual,

(45) Pendidikan Spiritual,

(46) Komunikasi Dakwah Profetik,

(47) Strukturalisme Integral-Integralisme Struktural,

(48) Filsafat Transendental: Telaah Pemikiran Teori "Empat Perjalanan Intelektual" dalam Filsafat Wujud Mulla Sadra,

(49) Filsafat Integralistik: Konfigurasi Triadik Pemikiran Integralisme Armahedi Mahzar, Integralisasi Kuntowijoyo dan Integrasi-Interkoneksi M. Amin Abdullah,

(50) Emanasi Ilmu: Hierarki Ilmu Pengetahuan,

(51) Integrasi-Interkoneksi Ilmu: Perspektif Emanasi Wujud,

(52) Filsafat Ilmu: Perspektif Agama-agama Monoteis Jilid I,

(53) Reintegrasi Ilmu: Perspektif al-Qur'an Jilid II,

(54) Restorasi Paradigma Keilmuan Jilid III,

(55) Pohon Ilmu Pengetahuan,

(56) Sistem Ilmu Integralistik Pro(f)etik (SIIP),

(57) Tafsir Komunikasi Islam (TKI): Perspektif al-Qur'an,

(58) Antropolinguistik al-Qur'an: Sistem Kekerabatan,

Tahun 2013;

(59) Teori Sistem,

(60) Filsafat Sistem,

(61) Pendekatan Sistem Jilid 1,

(62) Pendekatan Sistem Jilid 2,

(63) Pendekatan Sistem Jilid 3,

(64) Kriptografi al-Qur'an,

(65) Filsafat Sistem Hukum Islam: Maqasid asy-Syari'ah ala Pancasila,

(66) Naga-Ra Atlantis Purba,

(67) Ilmu Kamanungsan,

(68) Filsafat Kamanungsan: Sangkan Paraning Dumadi-Dumadining Sangkan Paran,

(69) Komunikasi Sufistik,

(70) Filsafat Ilmu: Dari Positivistik ke Integralistik,

(71) Filsafat Ilmu Integral (FIT): Dari Atomistik ke Sistemik,

(72) Sistem Kewarisan Islam,

(73) Hyang (Revisi Pertama),

(74) Wayang 1,

(75) Wayang 2,

(76) Dewaruci,

(77) Antisinonimitas al-Qur'an,

(78) Indonesia (Bukan Hanya) Negeri Saba',

(79) Tarekat: Prophetic Education in The Qur'an,

(80) Keris Pundhung Madiun,

(81) Genealogi Pemikiran M. Amin Abdullah: Integrasi-Interkoneksi,

(82) al-Qur'an 1,

(83) al-Qur'an 2,

(84) Sistem Epistemologi Tafsir Integral Qur'an,

(85) Maqasid asy-Syari'ah Postmodernisme,

(86) Filsafat Keluarga,

(87) Maqasid asy-Syari'ah: Sebagai Sistem Filsafat Hukum Islam "Keluarga",

(88) Antropologi Hukum Islam,

(89) Furuq Lugawiyyah as-Sufiyyah al-Qur'aniyyah,

(90) Mazhab-mazhab Integralisme Ilmu;

(91) Matematika al-Qur'an;

(92) Furuq Lugawiyyah fi al-Qarabah;

(93) Masa Depan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI): Dari Civil Society ke Academic Society;

(94) Strategi Ke-buddha-yaan Tarekat;

Tahun 2014;

(95) Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-2013) (Buku Pertama),

(96) Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-2013) (Buku Kedua),

(97) Interkoneksitas Ilmu (Int-I),

(98) Integrasi-Interkoneksi: Studi Ilmu Psikologi,

(99) Studi Islam Integratif,

(100) Epistemologi Hukum Islam Global,

(101) Mazhab Sunan Kalijaga.

Tahun 2015;

(102) Sejarah Studi Islam: AICIS (1950-2014),

(103) Editor Buku Mengembalikan Hakikat Yang Hilang

Tahun 2016;

(104) Senandung Rasa, Merasakan Senandung,

(105) Senandung Nikmat, Menikmati Senandung,

(106) Editor Buku Sains-Teknologi, Manusia, Ruh, dan Tuhan,

Tahun 2017;

(107) Editor Buku Agama, Akhlak-Budi, dan Budaya,

Tahun 2018;

(108) Mu'jam Tiga Fondasi,

(109) Sholat Yang Sembahyang,

Tahun 2019;

(110) Moderasi dan Kerukunan Umat Beragama,

(111) Roadmap dan Business Process KUB di PKUB 2020-2024,

Tahun 2020;

(112) Naskah Akademik Peningkatan Status PBM 2006 Menjadi Perpres,

(113) Ruhiosains (2020).

Tahun 2021;

(114) Biografi Yudian Wahyudi: Percikan Biografi Intelektual, Spiritual dan Internasional (April)

(115) Modul dan Bahan Pelatihan Penelitian Integrasi Interkoneksi: Tesis dan Disertasi (Mei)

(116) Duapuluh (20) Tahun Pusat Kerukunan Umat Beragama (PKUB) 2001-2021: Kiprah Dalam Penguatan Kerukunan dan Moderasi Beragama di Indonesia (Agustus)

(117) Takwil Huruf: Perspektif Sufistik (September)

Tahun 2022;

(118) Moderasi dan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia: 1946-2021 (Juni)

(119) Pendidikan Antikekerasan Terhadap Anak: Perspektif Spiritual (Juli)

(120) Innersubjektifitas Keberagamaan: Penguatan Moderasi Berislam dan Beragama di Indonesia (Juli)

(121) Filsafat Ilmu Integrasi-Interkoneksi Dalam Implementasinya Untuk Penelitian (September)

MENTERI AGAMA
REPUBLIK INDONESIA

Dalam Rangka Hari Amal Bhakti
Kementerian Agama RI Ke-69 Tahun 2015
Memberikan

Piagam Penghargaan

APRESIASI PENDIDIKAN ISLAM

Kepada :

Dr. Waryani Fajar Riyanto

(STAIN Pekalongan, Jawa Tengah)

Atas Prestasi dan Jasanya Dalam

Penulis 101 Buku Keislaman

Jakarta, 16 Desember 2014
Menteri Agama RI,

LUKMAN HAKIM SAIFUDDIN

REPUBLIK INDONESIA
KEMENTERIAN HUKUM DAN HAK ASASI MANUSIA

SURAT PENCATATAN
CIPTAAN

Dalam rangka pelindungan ciptaan di bidang ilmu pengetahuan, seni dan sastra berdasarkan Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, dengan ini menerangkan:

Nomor dan tanggal permohonan : EC00202281637, 1 November 2022

Pencipta

Nama : **Dr. Waryani Fajar Riyanto, S.H.I., M.Ag.**

Alamat : Donolayan RT 005 / RW 022, Kel. Donoharjo, Kec. Ngaglik, Kab. Sleman, DIY, Sleman, DI YOGYAKARTA, 55581

Kewarganegaraan : Indonesia

Pemegang Hak Cipta

Nama : **Dr. Waryani Fajar Riyanto, S.H.I., M.Ag.**

Alamat : Donolayan RT 005 / RW 022, Kel. Donoharjo, Kec. Ngaglik, Kab. Sleman, DIY, Sleman, DI YOGYAKARTA, 55581

Kewarganegaraan : Indonesia

Jenis Ciptaan : **Buku**

Judul Ciptaan : **FILSAFAT ILMU INTEGRASI-INTERKONEKSI DALAM IMPLEMENTASINYA UNTUK PENELITIAN**

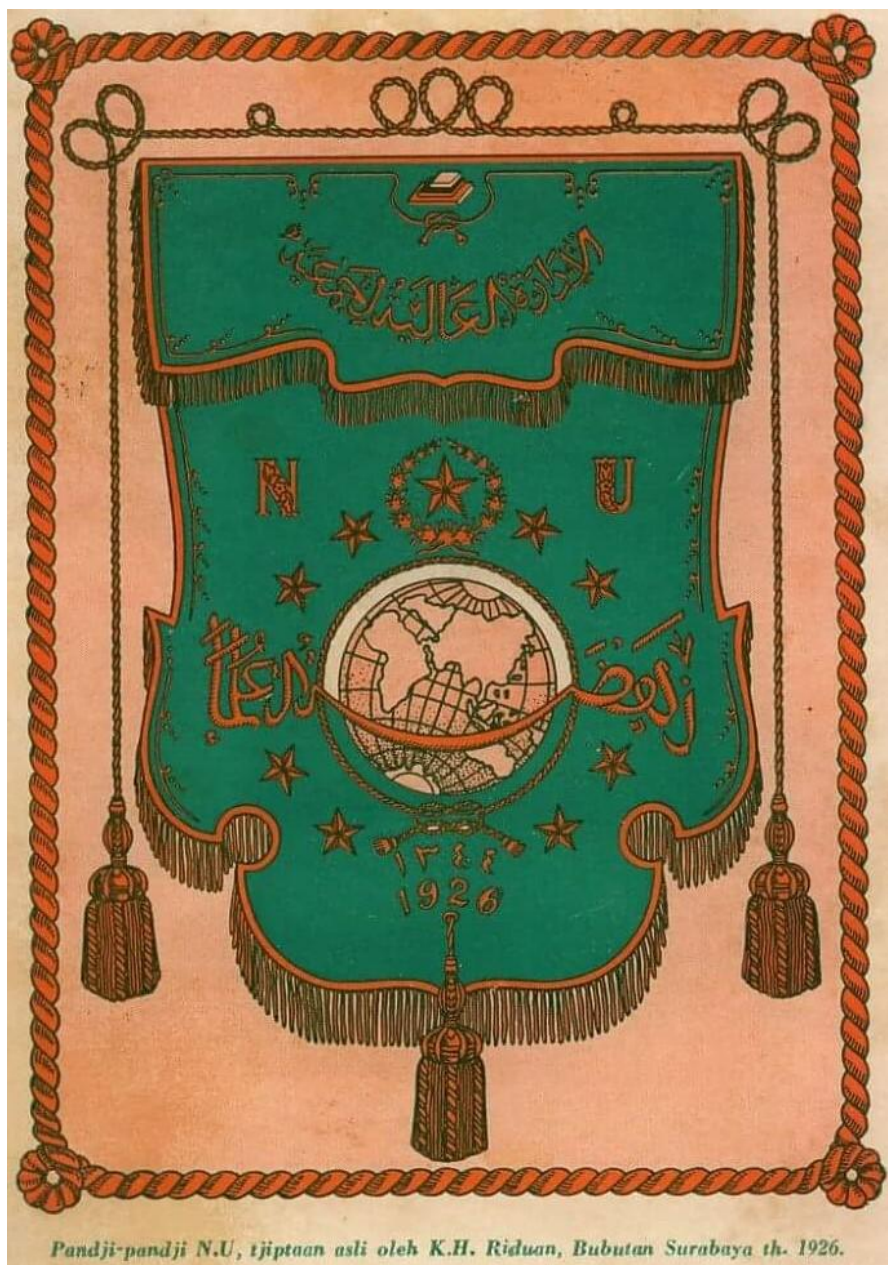
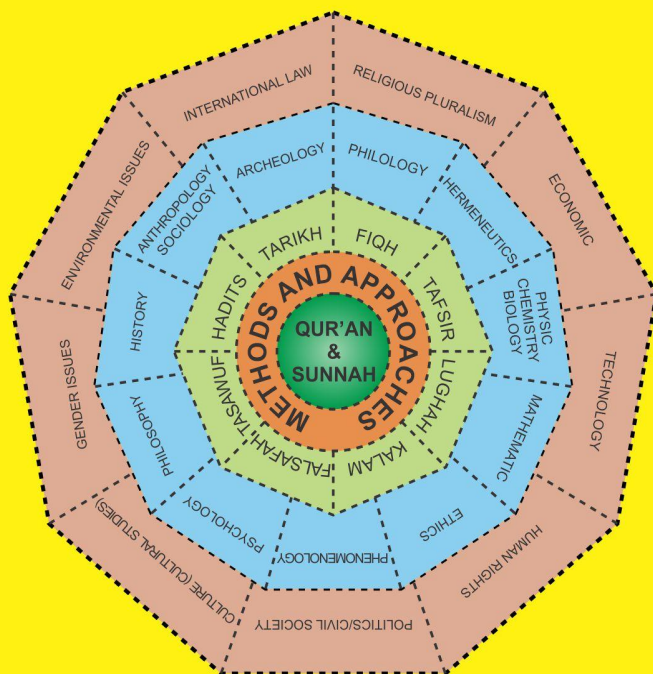
Tanggal dan tempat diumumkan untuk pertama kali di wilayah Indonesia atau di luar wilayah Indonesia : 1 Desember 2022, di Yogyakarta

Jangka waktu pelindungan : Berlaku selama hidup Pencipta dan terus berlangsung selama 70 (tujuh puluh) tahun setelah Pencipta meninggal dunia, terhitung mulai tanggal 1 Januari tahun berikutnya.

Nomor pencatatan : 000397381

adalah benar berdasarkan keterangan yang diberikan oleh Pemohon.
Surat Pencatatan Hak Cipta atau produk Hak terkait ini sesuai dengan Pasal 72 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta.

a.n Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia
Direktur Jenderal Kekayaan Intelektual
u.b.
Direktur Hak Cipta dan Desain Industri

Anggoro Dasananto
NIP.196412081991031002

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

Penerbit :
Laksbang Akademika
(*Members of LaksBang Group*)
Griya Purwa Asri I-305, Purwomartani, Yogyakarta - 55571
Email: laksbangakademika@gmail.com
0812.7020.6168